FÉLIX DUQUE [ED.]

HEGEL
LÓGICA Y CONSTITUCIÓN

CONSORCIO DEL **CÍRCULO DE BELLAS ARTES**

Comunidad de Madrid

GOBIERNO DE ESPAÑA
MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE

¡MADRID!

VILAPLANA
CATERING

IBERIA

Los artículos que componen este libro son transcripciones revisadas por sus autores o textos entregados para la ocasión por los ponentes que tomaron parte en el congreso *Lógica de la constitución, constitución de la lógica (a la luz de 200 años de la Ciencia de la lógica de Hegel)*. El congreso se celebró en el Círculo de Bellas Artes en abril de 2012, bajo la coordinación de Félix Duque, organizado por el CBA y el Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, con la colaboración del Goethe Institut Madrid.

Hegel: Lógica y Constitución

Félix Duque (ed.)

Círculo de Bellas Artes

Presidente
Juan Miguel Hernández León

Director
Juan Barja

Reservados todos los derechos. No está permitido reproducir, almacenar en sistemas de recuperación de la información ni transmitir ninguna parte de esta publicación, cualquiera que sea el medio empleado —electrónico, mecánico, fotocopia, grabación, etc.—, sin el permiso previo de los titulares de los derechos de la propiedad intelectual.

Área de Edición del CBA

Revisión
Begoña Moreno Luque

Diseño de colección
Estudio Joaquín Gallego

Impresión
CLM Artes Gráficas

© Círculo de Bellas Artes, 2019
Alcalá, 42. 28014 Madrid
Teléfono 913 605 400
www.circulobellasartes.com

© de los textos: sus autores, 2019

ISBN: 978-84-949700-2-3
Dep. Legal: M-25018-2019

Hegel: Lógica y Constitución

Félix Duque (ed.)

INTRODUCCIÓN
LÓGICA Y CONSTITUCIÓN, SIETE AÑOS DESPUÉS

Félix Duque

Del 16 al 20 de abril de 2012, coincidiendo con el bicentenario de la publicación en Nuremberg de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y de la promulgación en Cádiz de la *Constitución española*, la Pepa (tan celebrada después como efímera entonces), se celebró en el Círculo de Bellas Artes, a propuesta del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, y con el apoyo del Instituto Alemán de Lengua y Cultura, un congreso internacional bajo el título «Lógica de la Constitución / Constitución de la Lógica», con el que se pretendía debatir en profundidad sobre las conflictivas y a la vez prometedoras relaciones existentes entre los dos órdenes fundamentales de la vida humana: el habla –pensante y comunicativa– y la convivencia –económica y ética–.

En el caso presente, se trataba de indagar en la estructura de un orden protodemocrático por el que un pueblo se constituía por vez primera a sí mismo en Estado, el cual, a su vez,

establece en y por la escritura, que hace nacer la existencia de la nación (o de una nación de naciones) como su base y origen. Y es que toda Constitución no deja de ser, en el *fondo*, un *artificio* político por el que la *legalidad* presupone a retrotiempo su propio origen *natural*, dejando constancia por escrito de una transfiguración política mediante la cual un proyecto de vida en común se convierte en base y fundamento de esa misma posibilidad de convivencia.

Por su parte, el establecimiento, no de una lógica, sino de la *Ciencia de la lógica* (o lo que es lo mismo: de la Lógica como Ciencia), supuso, por vez primera en la historia del pensamiento, el proyecto de erección de un sistema racional omnicomprensivo (abierto a todos los hombres, sin distinción de rango y origen) y omnicomprehensivo (capaz pues de conferir inteligibilidad a las múltiples maneras de hacer y pensar de los hombres). Un sistema, por ende, idealmente traducible a cualquier idioma, y que pudiera servir de comunicación *horizontal* a todos los hombres, con independencia de toda particularidad excluyente e identitaria, sin dejar por ello de remitir en cada caso al lugar, al habla y a la época que lo engendró. Una lógica flexible, apta para ser modulada en las distintas lenguas de los hombres y, por lo tanto, irisada del doble perfume de su origen y su destino.

Y es que, frente a la exigencia cortesana de Kant, a saber: que la lógica encontrara el «camino real» (*der königliche Weg*) por el que ya marchaban las demás ciencias, Hegel tildó su propio proyecto, famosamente (*nomen est omen*), de *Landlogik*: a la vez, y de modo indisoluble, una «lógica de la gente

común» y una «lógica del país», en virtud de la cual cada uno alcanzara a saber por su cuenta por qué hay que hacer ciencia y por qué es necesaria la convivencia política.

Tanto la Lógica hegeliana de Nuremberg como la Constitución española de Cádiz han sufrido embates fortísimos que amenazaron con hacer desaparecer ese doble proyecto de convivencia y de comprensión-comunicación propuesto por ambos escritos: en sus respectivos campos, los primeros –junto con la *Constitution* de 1776– en no ser redactados siguiendo una ordenación previamente vigente (la obligación de impartir clases con un manual), ni protegidos –y menos, promulgados– por la Autoridad correspondiente (la Constitución francesa de 1791 lo está por Luis XVI; y la de 1793 no llegó a aplicarse). Este carácter *autopoiético* (o, si se quiere, *partenogenético*) hubo de suscitar, en efecto, una durísima reacción por parte de quienes estaban cómodamente asentados en el poder, científico o político. Baste recordar en este punto que, en 1871, la Filosofía Política hegeliana fue notoriamente acusada de «servilismo político», mientras la Lógica y el sistema enciclopédico en que ella se desplegaba quedaron arrumbados en virtud de un nuevo «cientificismo» y de una lógica más «moderna» (triunfantes como por entonces estaban –y ello no es casual– el *liberalismo*, el *positivismo* y el *neokantismo*); por su parte, en 1873, la única Constitución republicana y democrática que conociera la España decimonónica, ni siquiera pudo entrar en vigor (siendo derogada meses después, como es fama, por un general a caballo relinchando en el Parlamento, y restaurando así la monarquía: algo que tampoco es casual).

Y sin embargo, ambos programas siguen alentando hoy, de modo más o menos explícito, tanto en el ámbito lógico (en la interpretación *relacionalista* de una realidad artificialmente reconstruida) como desde el político (allí donde, al menos ideal y tendencialmente, el poder constituido y el poder constituyente interactúan y se modifican al ritmo de las necesidades y anhelos de la ciudadanía).

Y es que, desde el origen, *constitutio* significa a la vez «estructura», «naturaleza» y «disposición», apuntando lo último al hecho de que no hay constitución de un cuerpo bien formado (sea social o natural) que, justo por estar así *dispuesto*, no se *exprese* libremente en su entorno, modificándolo y siendo por él modificado. Toda constitución es operativa; sin ella, no existiría sino una osamenta rígida, movida externamente (en el caso político: la dictadura), o una dispersión de partículas indiferentes entre sí (como en el narcisismo de masas, propio del neoliberalismo, donde, siguiendo el adagio de Kaspar Hauser «Cada uno es para sí, y Dios lo es contra todos»).

Asimismo, también desde su origen, *logiké téchne, ars logica, System of Logic* o *Wissenschaft der Logik* son, todos ellos, términos que remiten a la voz griega: *lógos* («razón»), pero también a lo transmitido en el lenguaje y fijado por escrito; y el hecho de esa remisión a un origen compartido y de esa traslación a lenguas diversas no deja de constituir un relevante indicio de la *constitución de la lógica*, a saber: que lo racional solo existe trasladado, traducido, compartido y ramificado. Es demasiado tarde para empezar desde el principio, inmediatamente (tal es lo primero que nos enseña la lógica

hegeliana). No *hay* origen; el origen *se da* tan solo en y como huella, rastro y resonancia.

Tampoco para el pueblo constituido en Estado hay un origen, sea *divino* (el príncipe o el caudillo «por la Gracia de Dios») o *natural* («la Raza», «la Sangre» y «el Suelo»); el origen *se da* en una Constitución en la que, *a posteriori*, se reconoce que el Estado ha de tener como base a la nación, entendida a su vez como una entidad otorgada y garantizada por la Constitución, la cual, según literalmente afirma, viene promulgada en nombre de esa misma nación. La reacción verá siempre en esta reflexión –constituyente de sí misma– una contradicción que va contra la lógica –y en efecto, va contra la «lógica» natural de las cosas–, propia del orden establecido, y muy apropiada para él y por él.

En 2019, siete años después de la celebración del Congreso, vienen sus resultados fijados por escrito. Nada más *lógico*. Porque, en la situación política, la necesidad de un debate sobre el significado y validez de la Constitución de 1977 no puede ser más acuciante. En esta España plural y discordante, que sigue buscando su *constitución natural e histórica*, lo *lógico* es, desde luego, el cuestionamiento de una *Constitución política* promulgada hace cuarenta años. También a ello, y aunque sea de manera indirecta, pretende contribuir a su modo esta compilación, movida por un interés en absoluto edificante (y menos, arqueológico), sino, desde luego, político en el respecto teórico y filosófico en el respecto operativo y práctico.

Rotación de años y de siglos, en el que regiones, nacionalidades y naciones siguen debatiendo y debatiéndose en

torno a su propia estructura, lo cual implica, paradójicamente, que nunca estuvo más vivo que ahora –y no solo en el caso español– el anhelo de los pueblos por volver a reconocerse en una estructura en la que la legalidad obedezca a la situación y las circunstancias históricas y geopolíticas, pugnando así por evitar –en nuestro caso– que la fijación a ultranza de la *Constitución española* ahogue el desarrollo de la *constitución de España*. Por lo que hace a la Constitución gaditana, la traición –muy *real* y muy *noble*– tanto a su letra como a su espíritu mancharon de ignominia el nombre de España (que no en vano se habla al respecto de «década ominosa»). Pero su derrocamiento se hizo entonces en nombre de *vitoreadas cadenas*, en virtud de cuya sujeción el ciudadano volvía a ser un buen súbdito, custodiado en el sagrario de su rey. El peligro actual estriba, por el contrario, en que esa fijación y esa astenia pretende ser perpetuada en nombre de la Constitución misma, dizque garante de un Estado de Derecho gracias al cual interesados y secuaces olvidan, *pro domo*, algo tan sencillo como evangélico: que los hombres no se hicieron para la Ley, sino la Ley para los hombres.

Y todo ello, dentro de una basculante situación mundial, en la que la potencia imperial hasta ahora hegemónica, los Estados Unidos de América, se encuentra confrontada con los nuevos poderes emergentes, sobre todo con la República Popular China, de un modo inquietantemente parecido al que existía en el momento de la doble constitución antes mencionada: la *Constitución* de los Estados nacionales a la sombra del *Code Civil* y de la nonata nueva *Constitution* francesa

napoleónica, tutelada por Benjamin Constant, y la constitución de la *lógica* de esos mismos Estados y de las fuerzas científicas e industriales que los propulsaron. También entonces, en efecto, el águila napoleónica acabaría por ceder su puesto, tras cien años convulsivos, a su congénere de los Apalaches (*American bald Eagle*!), como viera con acerada agudeza un intelectual francés: Alexis de Tocqueville.

Los plurales pensamientos que alientan en las páginas de este libro híbrido (lógico-político y, a la vez, politológico) quieren ser testimonio, en fin, de un pujante anhelo de convivencia en la diversidad. Se trata, ciertamente, de un deseo una y otra vez traicionado por proyectos insatisfechos, por proclamas incumplidas y por palabras henchidas de retórica y carentes de lógica; pero, a pesar de todo, si es verdad que la palabra compartida y la vida en comunidad son aquello que nos constituye como humanos, ese deseo se recrea y refuerza, una y otra vez, en la obstinada defensa de la libertad y de las libertades. Que la singularidad no es sino el resultado de un reconocimiento retroactivo, eso es: un resultado de la operatividad latente en una diversidad que reflexiona en busca de su propia esencia, nunca por entero alcanzada. Tal es la *constitución lógica* de todo organismo que quiera seguir estando vivo, así como la *lógica constitutiva* de toda persona que quiera seguir *dando* y *empeñando su palabra*, ofrendándola en favor de la comprensión común.

1812: EL SUJETO DE LA CONSTITUCIÓN / LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

Félix Duque

1. DE SI LA CELEBRACIÓN DE ANIVERSARIOS TIENE MUCHO SENTIDO

Cuando se pronunció en el Círculo de Bellas Artes una conferencia homónima (y mucho más breve), habían pasado doscientos años. El 19 de marzo de 1812, las Cortes Generales españolas proclamaron en el oratorio gaditano de San Felipe Neri la primera *Constitución Política de la Monarquía Española*[1].

1 Puede consultarse el texto en www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1812.pdf.

La Constitución, *vulgo* la Pepa, muestra ya desde su inicio las adversas circunstancias en que fue redactada y proclamada, así como su carácter híbrido. Es el «Rey Don Fernando Séptimo» quien encabeza el texto, en su calidad de «Rey de las Españas», «por la gracia de Dios y la Constitución»; con lo cual es esta última –dejando a un lado a la Divinidad– la que pone en boca del monarca unas palabras *delegadas*, escritas por la Comisión *constituyente*, de modo que es más bien el rey quien resulta *constituido* por un texto que él se va a limitar a proferir. Sin embargo, se añade al punto que, «en su ausencia y cautividad», es la «Regencia del Reino», «nombrada por las Cortes generales y extraordinarias», la que hace saber: «Que las mismas Cortes han decretado y sancionado» esa Constitución política de la monarquía española, en la que el genitivo tiene un carácter meramente *objetivo*. No es la monarquía la que otorga la Constitución, sino al contrario:

El 22 de marzo de 1812, Georg Wilhelm Friedrich Hegel ponía en Nuremberg el punto final a *La lógica objetiva*, los dos primeros

es esta (o más bien las Cortes) la que instaura esa monarquía, en nombre de la nación. Por lo demás, sería conveniente distinguir ya desde el inicio entre «constitución» (término que escribiré con minúsculas; en alemán: *Verfassung*) y «Constitución» (con mayúsculas; en alemán: *Konstitution*); la «constitución» (término que, en español, remite al buen funcionamiento y hechura de un organismo) sería la manera general de vivir y pensar de una nación (cuyo pueblo, a su vez, si fuera consciente de esa su propia constitución, pondría así de manifiesto su peculiar «genio» o «espíritu»: *Geist, sensu hegeliano*); la «Constitución», en cambio, se refiere al escrito (*Charta*) que ejercería de «término medio» (*Mitte*) entre el *modo de ser* de la nación y la *toma de conciencia* por parte del pueblo, aunando *legítimamente* a ambos y transformándolos así, *sintéticamente*, en la unidad indivisible del *Estado nacional* (y convirtiendo por tanto en *leyes* costumbres y tradiciones). Solo así podemos entender la Pepa como resultado de un acto *esencial* de *reflexividad autorreferencial*; de lo contrario, la Constitución de 1812 se presentaría *prima facie* como un *circulus in probando*, a saber: que es ella la que se engendra a sí misma, de suyo y de por sí (*an und für sich*), a través de sus parteros, los diputados, haciendo de mero vocero de esta *partenogénesis* un rey ausente, representado por una regencia inoperante. Como es sabido, la Pepa tuvo al inicio, en una nación en guerra y ocupada militarmente, una vida mortecina. Mortecina y efímera: en marzo de 1814, los ejércitos aliados entran en París y derrocan a Napoleón. El 4 de mayo de ese año, Fernando VII, tras su regreso al trono de España, promulga un decreto en virtud del cual quedaba derogada y sin efecto la Constitución: «mi real ánimo es no solamente no jurar ni acceder a dicha Constitución, ni a decreto alguno de las Cortes [....] sino el de declarar aquella Constitución y aquellos decretos nulos y de ningún valor ni efecto, ahora ni en tiempo alguno, como si no hubiesen pasado jamás tales actos y se quitasen de en medio del tiempo, y sin obligación en mis pueblos y súbditos de cualquiera clase y condición a cumplirlos ni guardarlos» (Modesto Lafuente, *Historia general de España*, Madrid 1869, XXVI, p. 494). No deja de ser interesante la pretensión de «quitar de en medio del tiempo» el texto constitucional, como si este hubiera sido el engendro de un mal sueño.

libros de la *Ciencia de la lógica*[2]. El 10 de marzo de 1820, la Constitución entró en vigor por vez primera de una manera efectiva, tras la sublevación del Coronel Riego y la promulgación del llamado Manifiesto Fernandino[3]. Solo duraría tres años

2 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik*, Johann Leonhard Schrag, Nuremberg, 1812. A pesar del subtítulo, el libro contenía tan solo la *Doctrina del ser*. El editor, quizá con buen acuerdo, pensó que era mejor espaciar la edición, de modo que la *Doctrina de la esencia* (redactada a la vez que la *Seinslehre*) fue publicada aparte en 1813. El segundo volumen: la *Lógica subjetiva*, apareció en 1816, siempre en Schrag. Se citará como *WdL*, según la edición crítica del Hegel-Archiv, publicada en las *Gesammelte Werke* (Meiner, Hamburgo, aunque el copyright pertenece a la Academia Renana de Ciencias, de Duseldorf), vols. 11 (1978), 12 (1981) y 21 (1985).

3 El *Manifiesto del Rey a la Nación* revela una sorprendente falta de memoria por parte del monarca que seis años antes había querido justamente borrar de su memoria, y de la Historia en general, aquello que ahora proclama, al parecer con entusiasmo: «Españoles: Cuando vuestros heroicos esfuerzos lograron poner término al cautiverio en que me retuvo la más inaudita perfidia, todo cuanto vi y escuché, apenas pisé el suelo patrio, se reunió para persuadirme de que la nación deseaba ver resucitada su anterior forma de gobierno (...) Me habéis hecho entender vuestro anhelo de que restableciese aquella Constitución que entre el estruendo de las armas hostiles fue promulgada en Cádiz el año de 1812 (...) He jurado esa Constitución por la que suspirabais y seré siempre su más firme apoyo (...) Marchemos francamente, y Yo el primero, por la senda constitucional.» (*Gaceta extraordinaria de Madrid*, 12 de marzo de 1820). Dos años después, el peor rey que haya tenido jamás España entabla negociaciones secretas con la Santa Alianza, reunida en octubre de 1822 (Congreso de Verona), para restaurar el absolutismo y derogar de nuevo aquella Constitución por la que él quería «marchar francamente». En 1823, un ejército mandado por el Duque de Angulema (los «Cien Mil Hijos de San Luis») invade España, esta vez sin encontrar apenas resistencia (algo que Chateaubriand describirá en sus *Memorias de ultratumba* como «una gran maravilla»), salvo por parte de Cádiz, en donde el ejército liberal resiste en el fuerte o castillo de San Luis.

escasos, hasta ser «restaurada» (o más bien, revisada a la baja) en la Constitución de 1837 (sustituida a su vez por la de 1845, que debiera ser considerada más bien como un Estatuto Real[4]). En octubre de 1820 se publicaron en Berlín los *Lineamientos fundamentales de la filosofía del derecho*[5], dentro de esa época *ominosa* que comenzara en 1819 con los llamados «Acuerdos de Karlsbad» (*Karlsbader Beschlüsse*), los cuales, con altibajos y contradicciones –agudizadas estas tras el nombramiento de Federico Guillermo IV de Prusia[6]–, tuvieron vigencia hasta la Revolución de Marzo de 1848.

---

en la isla de Trocadero, que dio nombre a la batalla de 31 de agosto de 1823 y a una bonita plaza de París en recuerdo de la «gesta», a saber: que el fuerte se rindiera por la promesa del rey de que ello supondría para los españoles el restablecimiento de las libertades; lo que sucedió después ha pasado a la historia con el nombre de «Década ominosa». El castillo sigue en ruinas.

4 Según la nueva Constitución, la soberanía dejaba de recaer en la nación para ser compartida por el rey y las Cortes; al efecto, se pone el acento en la *voluntad* real para la validez de la Constitución. El sistema es bicameral, nombrando el rey directamente a los senadores con carácter vitalicio. El sufragio era censitario (solo tenía derecho a voto el 1% de la nación). Con la Constitución de 1845 comenzó el bipartidismo en España, todavía hoy en vigor.

5 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=*GPhR*), *Werke* (cit.: *W.*), Suhrkamp, Frankfurt/M, 1970; vol. 7. La obra lleva, sin embargo, fecha de 1821.

6 Rey de Prusia desde 1840, sus discursos inaugurales al Ejército y a los estamentos (*Stände*) de la nación levantaron grandes esperanzas entre los liberales. Sin embargo, en 1841 hizo llamar a F. J. W. Schelling a Berlín para «arrancar de raíz las semillas del dragón del hegelianismo». El 18 de marzo de 1848 mandó disparar a las tropas contra los manifestantes, y en esa misma noche redactó un Manifiesto a los *alborotadores* que culmina de esta guisa: «Escuchad la voz paternal de Vuestro Rey, habitantes de mi

Hasta ahora no se ha hecho otra cosa que presentar *salteadas* unas cuantas *proposiciones históricas*. Ahora bien, en cuanto proposiciones, poco valor podrían tener a los ojos de un filósofo, ya que en ellas se enuncia algo singular de un sujeto singular (España/Prusia, Fernando VII/Federico Guillermo III y Federico Guillermo IV; y en fin, el propio Hegel[7]), así que a partir de lo mentado en ellas no sería posible emitir ningún *juicio* al respecto. Y en cuanto históricas, Hegel señala –contra la secular aceptación del adagio

---

hermoso y leal Berlín, y olvidad lo sucedido, igual que yo deseo hacerlo y como haré de corazón, en vista del grandioso futuro que, bajo la divina bendición de la paz, se abre para Prusia y, a su través, para Alemania». El 28 de marzo de 1849 se firma en la *Paulskirche* de Frankfurt la primera Constitución del (futuro) imperio alemán. El 3 de abril, los parlamentarios ofrecen la Corona imperial a Federico Guillermo IV, que la rechaza, ya que él –dice– es «Rey por la gracia de Dios» y no por la «soberanía del pueblo» (*Volkssouveranität*). Un año después, el proyecto fracasa por completo y se restablece la Confederación Germánica (*Deutscher Bund*). Es verdad que, presionado por las circunstancias, Federico Guillermo había graciosamente *otorgado* (*oktroiert*) el 5 de diciembre de 1848 una Constitución para Prusia, pero de muy corto vuelo, y que además fue revisada y alterada ya en 1850 (entre otras cosas, el soberano se reserva el derecho de nombrar diputados directamente); sin embargo, estará en vigor hasta la llamada *Novemberrevolution* de 1918, tras la derrota del *Deutsches Reich* en la Primera Guerra Mundial.

7 G. W. F. Hegel, *WdL* (*Doctrina del concepto*), *op. cit.*, Sec. 1ª, cap. 2º: «El juicio», 12, pp. 55 y ss.: «Cuando lo dicho de un sujeto singular expresa a su vez solamente algo singular, eso es entonces una mera proposición. P.e., que Aristóteles ha muerto a los setenta y tres años de edad, en el 4º año de la 115 Olimpíada, es una mera proposición, no un juicio. Habría habido allí algo de esto último solo si una de las circunstancias, la fecha de la muerte o la edad de ese filósofo, hubiera sido puesta en duda pero en base a un cierto fundamento cualquiera resultaran confirmadas las cifras indicadas».

ciceroniano: *historia magistra vitae*[8]—que nada cabe aprender de la historia.

Por cierto, esa mordaz refutación se repite en los manuales como cosa sabida. Quizá demasiado sabida. Pues lo que Hegel dice es: «Lo que la experiencia y la historia enseñan es esto: que ni los pueblos ni el Gobierno han aprendido jamás nada de la historia ni se han conducido conforme a doctrinas obtenidas de ella. Cada época tiene unas circunstancias tan peculiares y se halla en una situación tan individual que es dentro de esta y a partir de ella misma desde donde es preciso decidir, y únicamente cabe hacerlo desde allí»[9]. Dos precisiones, al respecto: en primer lugar, quienes no han aprendido nada de la historia son *pueblos y Gobiernos*, sumidos como están ellos mismos en una determinada época histórica; para Hegel, ni el científico ni *a fortiori* el filósofo pueden aprender nada de meros sucesos, o sea de algo meramente *historisch*[10]. En

8 M.T. Cicerón, *De Oratore* II, 9, 36: «Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitate commendatur?» Sobre el tema, *vid.* R. Koselleck, «Historia magistra vitae». (En: *Futuro pasado*, Paidós, Barcelona, 1993; 1ª Parte, 2.)

9 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (= PhWeltg.), *W.*; 12, 17.: «Was die Erfahrung aber und die Geschichte lehren, ist dieses, dass Völker und Regierung niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus derselben zu ziehen gewesen wären, gehandelt haben. Jede Zeit hat so eigentümliche Umstände, ist eine so individueller Zustand, dass in ihm aus ihm selbst entschieden werden muss und allein entschieden werden kann».

10 Hasta bien entrado el siglo XIX, el adjetivo «histórico» (*historisch*) se ha reservado para los sucesos puntuales, también en el ámbito natural

segundo lugar, de lo que se trata aquí es de tomar *decisiones*, o sea de cómo comportarse ante acontecimientos surgidos dentro de una bien precisa situación o estado de cosas (*Zustand*); solo que no es en absoluto tarea del pensador *decidir* nada, sino *comprender*, entre otras cosas, esas decisiones, las razones que a ellas llevaron y las consecuencias derivadas de ello. Y sin embargo, parece que también podrían extenderse esas precisiones al campo mismo de la filosofía, si atendemos a que: «En lo concerniente al individuo, cada uno es, sin

---

(recuérdese la abrumadora *Naturalis historia*, de Plinio el Viejo, presente todavía para cubrir el quehacer de los *naturalistas*; p.e. los herborizadores), de modo que su empleo venía a denotar más o menos lo empíricamente dado e inmediato. El *locus classicus* al respecto se halla en la *Arquitectónica* de la kantiana *Crítica de la razón pura*: «El conocimiento histórico (*historische*) es *cognitio ex datis*, el racional (*rationale*), en cambio, *cognitio ex principiis*» (*KrV*. A836 / B 864). Pero, especialmente a partir de la publicación en 1857 del *Grundriss der Historik* de Johann Gustav Droysen (cuyo título sigue aquí –como hace el propio Hegel– el uso tradicional en alemán de neologismos latinos –para nosotros, en cambio, lo más familiar y cercano– a fin de poner de relieve un proceso de *reflexión* o reconstrucción científica), la expresión fue parcialmente rehabilitada como *Teoría* de la historia (*Geschichte*, en este caso), en un sentido cargado de resonancias hegelianas. Así, escribe Droysen: «Para la investigación histórica (*historische Forschung*), lo dado no son las cosas pasadas (*die Vergangenheiten*), pues estas han pasado, sino lo que *aquí y ahora aún no ha pasado* (*das Unvergangene*) de ellas, ya se trate de recuerdos (*Erinnerungen*) de lo que fue y aconteció, *ya de remanentes de lo sido y acontecido* (*der Überreste des Gewesenen und Geschehenen*)» (*Grundriss der Historik*. Ed. de Peter Leyh. frommann-holzboog, Stuttgart-Bad. Cannstatt 1977, p. 422). Véase más adelante la concepción hegeliana del alma del individuo y del «rescate» de lo conservado en ese *pozo sombrío*, en virtud precisamente del recuerdo (ver *infra*, nota 24).

más, *hijo de su tiempo*; así es también la filosofía, *su tiempo comprehendido en pensamientos*»[11]. Un pasaje paralelo de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, al tratar de la filosofía platónica del espíritu, abunda en esta idea: «Nadie puede rebasar su tiempo, el espíritu de su tiempo es también su propio espíritu»[12].

2. DEL TIEMPO DE LA FILOSOFÍA Y DEL TIEMPO DE LA HISTORIA

Bien está. Solo que la frase inmediatamente anterior al texto citado de la *Filosofía del derecho* reza así: «La tarea de la filosofía es concebir (*begreifen*) *aquello* que *es*[13]; pues *aquello* que *es*, es la razón». Y la frase inmediatamente posterior al

11 Palabras justamente célebres, ubicadas poco antes del final del no menos famoso Prólogo de la *Filosofía del derecho*: «Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein *Sohn seiner Zeit*, so ist auch die Philosophie *ihre Zeit in Gedanken erfasst*». (G. W. F. Hegel, *GPhR.*, *op. cit.*, *W.* 7, 26). Adviértase que *erfassen* (en virtud del prefijo *er-*, que implica elevación consciente, *reflexión*) ha de entenderse a la vez como comprehensión y como comprensión.

12 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (*=GPh.*), Ed. Irrlitz/Gurst, a partir de la de K.-L. Michelet [1833]. deb., Berlín, 1984; II, 89: «Es kann niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist».

13 Hegel está aquí traduciendo literalmente la famosa pregunta ontológica de Platón y de Aristóteles: *ti esti*; (¿qué es [ser esto]?). P.e., un notorio pasaje de la *Metafísica* aristotélica señala que aquello de lo que se trata, ahora y siempre, es: «qué sea lo ente, esto es, qué es la *ousía*» (*Metaph.* Z 1, 1028b4). Adviértase empero, en el texto hegeliano, la torsión decisiva: *aquello que es*, eso que es real y verdaderamente ser, no es ya tanto la sustancia cuanto la *razón*.

texto de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* matiza inmediatamente la afirmada copertenencia del espíritu de cada individuo y el de su propio tiempo, al señalar: «pero de lo que se trata es de conocer ese espíritu según su contenido (*aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen*)». La solución de la aparente dificultad es clara ahora: en primer lugar, es el *filósofo*, y no los pueblos ni los gobiernos, quien puede aprender, no tanto de la experiencia o de la historia, cuanto del *contenido racional* allí latente. O por mejor decir: se trata de *comprender* y de *comprehender* la historia, no de extraer noticias de ella. Y en segundo lugar: ello será posible si, y solo si, el tiempo *propio* de la filosofía no es sin más el *propio* tiempo histórico en que vive y piensa un determinado filósofo, sino el tiempo *elevado a pensamiento*[14]. Pues, en Hegel, *conocer es transformar, asimilar* lo dado para poder, primero, entenderlo (a nivel de leyes generales) y, luego, concebirlo, o sea: elevarlo asumido a concepto (*Begriff*).

Repitamos, ahora, el comienzo. Han pasado doscientos años de la primera Constitución de la nación española y de la primera constitución del pensar de Occidente, a saber: la

14 Por lo demás, el tiempo elevado a pensamiento deja de ser el tiempo que transcurre para devenir un extraño «tiempo» *retenido*, compre(he)ndido: «El *tiempo* es el *concepto* mismo que *está ahí* (*da ist*) y que como vacua intuición se presenta a la conciencia; por eso, el espíritu aparece necesariamente dentro del tiempo en tanto no *comprehenda* (*erfasst*: ¡el mismo término empleado en el Prólogo de la *Filosofía del derecho*!; ver *supra*, nota 11; F. D.) su concepto puro, es decir, en tanto no borre (*tilgt*) el tiempo», G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *PdG.*), Meiner. Hamburgo 1980; *G.W.* 9: 429; Abada, Madrid, 2010, p. 911.

Ciencia de la lógica. ¿Hay alguna señal, algún indicio de que ese tiempo sea todavía el nuestro? ¿El nuestro, tanto a nivel de nación como del pensamiento? Sí lo hay, si así se nos *ofrece* y si así lo *deseamos*. En cuanto ofrecimiento: Hegel abriga la convicción de que, en la historia «por la repetición, aquello que parecía ser al principio algo tan solo contingente y posible, se torna en realmente efectivo y duradero»[15]. Por

15 G. W. F. Hegel, *PhWeltg*, *op. cit.*, W.: 12, p. 380. Se aduce como prueba en este pasaje la caída por dos veces de Napoleón y la expulsión por dos veces de los Borbones. Más adelante, y para «probar» el fracaso de las doctrinas liberales en los países católicos (donde no ha dejado su huella la Reforma), Hegel ofrece como ejemplo la (mal) llamada Constitución de Bayona (1808) y la Constitución de Cádiz (1812): «El [liberalismo] fue introducido en España por la Constitución napoleónica y luego por la constitución de las Cortes» (*ibíd*, p. 535). Por cierto, es sabido que, ya desde las primeras palabras de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), Marx se burlará de esa creencia en la repetición: «Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa» (En C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas en tres tomos*, Progreso, Moscú, 1981; I, p. 408). Como frase no está mal, sobre todo si se aplican al sobrino nieto de Napoleón. Pero teóricamente es endeble. Poco después, aduce Marx como razón de ello: «el peso del pasado» sobre el tiempo presente; algo que, curiosamente, retornará en la *Segunda Intempestiva* nietzscheana. Solo que, en Marx, ello se compadece mal con la idea de farsa, como prueba este sombrío aserto: «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos» (*ibíd*). Es esta creencia en el lastre de la historia lo que lleva a Marx a descalificar la Revolución francesa por haber querido ser una repetición de la República romana; por el contrario, y como algunos ideólogos de la revolución americana, Marx defiende una posición de *comienzo absoluto* y de confianza plena en el *futuro*: «La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino

cierto, llevado de un entonces comprensible prejuicio contra el liberalismo formal, se equivoca Hegel al equiparar la «Constitución» de Bayona de 1808, dictada por orden de Napoleón y en favor de su hermano (que se hace llamar allí José Napoleón, como si no le bastara su propio nombre), con la Constitución de 1812. Nosotros, en cambio, tenemos todo el derecho de ver una *repetición esencial* (esto es: reflexiva) de esa Constitución, no solo en la ya mencionada de 1837, sino sobre todo en la actual de 1978, y en un punto fundamental: la *soberanía* de la nación[16]. No se trata de una constatación

solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado» (*ibíd.*, I, p. 410). Pero semejante concepción de la *poesía del porvenir* se ha mostrado *repetidamente* desastrosa, y además, en la mayoría de las ocasiones, no ciertamente como farsa. Y es que esa «veneración supersticiosa por el futuro» no se sostiene teóricamente, como intentaré señalar a continuación, aunque cabe imaginar ya el pensador crítico bajo cuyo influjo escribo: «hay un secreto compromiso entre nosotros y las generaciones pasadas. Si es así, hemos sido esperados sobre la tierra. Si es así, a toda generación anterior, lo mismo que a nosotros, se nos ha confiado una *débil fuerza mesiánica*, en virtud de la cual reivindica el pasado sus derechos. No es tan fácil desembarazarse de esa reivindicación. El materialista histórico sabe de ello» (W. Benjamin, Über den Begriff der Geschichte. II. En *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1992, p. 142).

16 Compárese en efecto la Constitución de 1812, en su Título 1º, art. 3º («La soberanía reside esencialmente en la Nación, y por lo mismo pertenece a esta exclusivamente el derecho de establecer las leyes fundamentales» (en la página web citada), con la de 1978, ya desde el Preámbulo: «La Nación española, [...], en uso de su soberanía, proclama su voluntad de...» (en: www.boe.es/legislacion/enlaces/.../Constitucion). Igual paralelismo ofrece la *Paulskirchen-Verfassung* (que, al igual que la Pepa

empírica. Ciertamente, se da *en* la historia (¿dónde si no?). Pero no se debe a la historia, sino a la lógica[17].

Para empezar a entender esto, preciso es atender al denso pero esclarecedor «preámbulo» al libro primero de la *Ciencia de la lógica*, titulado: «¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?» (*Womit muss die Wissenschaft anfangen?*)[18]. Contra todo mito de origen o de meta final, allí se establece con rotundidad que: «nada hay, ni en el cielo, ni en la naturaleza, ni en el espíritu, ni donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de manera que estas dos determinaciones se muestran como inseparadas e inseparables,

---

al comienzo, tampoco entró en vigor) y la *Grundgesetz des Bundesrepublik Deutschlands* de 1949, revisada en julio de 2012. Según la Constitución frankfurtiana de 1849: «La Asamblea Nacional Alemana, con poder para establecer la constitución (*Die deutsche verfassunggebende Nationalversammlung*) ha decidido, y proclamado como Constitución del *Reich*...» (en: www.uni-leipzig.de/.../VerfGesch_30_PaulsK_Inh.p...). Y en la *Grundgesetz* actualmente en vigor se dice que: «el Pueblo Alemán se ha dado esta ley fundamental en virtud de su poder para establecer la Constitución» (*hat sich das Deutsche Volk kraft seiner verfassungsgebenden Gewalt dieses Grundgesetz gegeben*) (en: www.bundetag.de/grundgesetz). De todas formas, adviértase la decisiva transición de la *Asamblea Nacional* (compuesta por delegados de los distintos soberanos y ciudades libres del *Reich*) en 1849, al *Pueblo Alemán* en 1949.

17 Y ello, si no queremos descender a profundidades teológicas, como en la respuesta que, sobre su identidad, da el Cristo al apóstol Felipe: «¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros, y aún no me has conocido, Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre (*hó heorakòs emè heóraken tòn patéra*)». (Juan 14, 9). Si se admite la ironía, cabría aducir en favor de Felipe que él no había leído aún la hegeliana *Lógica de la esencia*.

18 G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.* 11, pp. 33-40 y 21, pp. 53-65. Se cita a continuación directamente en el texto.

y aquella oposición como nula»[19]. Según esto, en puridad es tan imposible –e indeseable– empezar[20] algo como darlo por definitivamente terminado. Lo que se entiende como «principio» o como «final» solo es tal cuando es *convocado* al presente, sea *evocando* el pasado (como en Benjamin, cf. nota 15), sea *provocando* el futuro (como en Kant[21]). La razón de esta extraña oscilación de *precepción-retroyección*[22] viene

19 G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, 21, p. 54.

20 La etimología del término indica ya esa imposibilidad: «EMPEZAR, derivado de PIEZA con el sentido primitivo de [...] "cortar un pedazo (de alguna cosa) y comenzar a usarla"» (J. Corominas / J. A. Pascual, *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Gredos, Madrid, 1988; *sub voce:* II, 577). Es pues la acción de cortar *contando con* una pieza lo que descubre *a la vez* la existencia de la pieza misma y de lo cortado en ella (piénsese en el trazado, p.e., de un triángulo en un plano: solo el trazado deja ver *de consuno* el plano «de fuera»). Lo mismo se diga de «iniciar» (del lat. *inire*: «entrar, emprender». Corominas; *sub voce* «ir»: III, p. 463; «em-prender» tiene exactamente la misma configuración que el alemán *an-fangen*: «hacer presa en [algo]»). Solo hay empresa cuando esta *ya* se ha emprendido (por cierto, ello se da con mayor radicalidad aún con el «morir»: nadie puede decir de sí mismo que *está* muerto; puede, eso sí, ver cómo mueren los demás... *dentro de su propia vida*).

21 I. Kant, *Der Streit der Facultäten*, 2ª Sec., 2; en: *Werke*, Akademische Textausgabe, de Gruyter, Berlín, 1968, VII, pp. 79 y ss.: «Pero, ¿cómo es posible una historia *a priori*? Respuesta: cuando es el adivino (*Wahrsager*) mismo el que *hace* los acontecimientos y provoca (*veranstaltet*) las cosas que él de antemano anuncia». (2ª Sec., 2; en: *Werke*, Akademische Textausgabe, de Gruyter, Berlín, 1968; VII, pp. 79s.).

22 La concepción de Heidegger del «Entre» (*Zwischen*) es a mi ver deudora de Hegel (a quien desde luego no menciona). Así, hacia el final de *Die Frage nach dem Ding* (WS 1935/1936) señala: «este Entre como pre-cepción de la cosa, va más allá de la cosa y al mismo tiempo retrocede detrás de nosotros.

explicitada por el propio Hegel como clave del desarrollo lógico: «es una consideración esencial [decir] que el ir hacia delante es un *regreso* al *fundamento* y hacia lo *originario* del que depende aquello por lo cual se hizo el inicio. La conciencia, haciendo su camino a partir de la inmediatez inicial, viene a ser reconducida al saber absoluto como verdad suya. Esto último, el fundamento, es pues también aquello a partir de lo cual brota lo primero, que entró por de pronto en escena como [algo] inmediato»[23]. Ciertamente, es preciso *creer* que, al cabo (digamos: en la Idea o en el Espíritu absoluto), sí habrán de identificarse por completo en eso «originario», que sería principio-y-final[24].

Creer, digo: no probar ni saber, al menos por lo que hace a cuanto hay en el cielo, en la tierra o en el espíritu. Veamos, por caso ejemplar y más cercano, lo que le *viene en mente* al espíritu en cuanto *individuo*, o lo que es lo mismo: lo que nos *pasa* a todos nosotros (y con ello empezamos a introducirnos en lo que *deseamos*, según antes pro-metimos): «Todo individuo –dice Hegel– es una plétora (*Reichtum*) infinita de sensaciones,

---

Pre-cepción es retro-yección (*Vor-griff ist Rück-wurf*)» (*Gesamtausgabe*, Klostermann, Frankfurt/M, 1984; 41, p. 246; hay trad. esp.: *La pregunta por la cosa*, Sur, Buenos Aire, 1964, p. 230; trad. modif.: la versión «pre-aprehensión y retro-ferencia» no es desde luego adecuada).

23 G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, 11: pp. 34 y ss.

24 La referencia teológica parece inevitable, y más cuando se trata de Hegel, ese buen luterano: «Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios; el que es y el que fue y el que viene, el omnipotente» (*Egôeimi to Álpha kaì tò Omega, légei kýrios ho theós, ho ôn kaì ho ên kaì ho erchómenos, ho pantokrátôr*). (*Apocalipsis* 1, 8).

representaciones, noticias, pensamientos, etc.; pero no por ello dejo *yo* de ser algo enteramente *simple*: un pozo carente de toda determinación, en el cual todo está conservado, sin existir. Sola y primeramente cuando *yo* me acuerdo *de una* representación [cuando entro reflexivamente dentro de mí en una representación] la extraigo de ese interior y la llevo a existir ante la conciencia»[25]. Como en la *mónada* leibniziana, todo está en todo (*omnia conspirat*). Pero está sin *ex-sistir*, sin salir de ese pozo indeterminado para ser aquello que es... a conciencia, *juiciosamente*. Solo existe el pasado cuando *yo* lo recuerdo y lo traigo a colación al mismo tiempo que me interiorizo, que me ensimismo o tomo conciencia de mí en esa exteriorización, en ese acto de poner algo de manifiesto.

3. DE LOS ENSAYOS CONSTITUCIONALES POR CONSTITUIR ESPAÑA

Pues bien, esta doctrina, en apariencia tan esotérica, es la que *opera* en el quehacer de la Asamblea Constituyente de la Constitución de 1812 y en el de la Comisión preparatoria. Y al menos en el caso de, seguramente, el más preclaro de

25 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie* (1830) (= *Enz.*) § 403, *Anm.*, *W.*; 10, p. 122: «Jedes Individuum ist ein unendlicher Reichtum von Empfindungsbestimmungen, Vorstellungen, Kenntnissen, Gedanken usf.; aber *ich* bin darum doch ein ganz *Einfaches*, ein bestimmungsloser Schacht, in welchem alles dieses aufbewahrt ist, ohne zu existieren. Erst wenn *ich* mich *an eine* Vorstellung erinnere, bringe ich sie aus jenem Innern heraus zur Existenz vor das Bewusstsein».

sus miembros: don Agustín de Argüelles (1776-1843)[26], con plena conciencia del *método*. De nuevo, y siempre, se trata de la cuestión de la soberanía, o sea del *sujeto de la Constitución* y, por ende, del origen del poder.

La cuestión no es baladí: en la llamada Constitución de Bayona, de 1808, el sujeto de la Constitución, aunque no reconocido explícitamente, en la práctica es, desde luego, el propio soberano, a saber: «don Josef Napoleon», el cual detenta el poder legislativo, tiene la capacidad de convocar y disolver las Cortes –de carácter estamental– y de nombrar y cesar a sus ministros; y ello, según la tradición: «por la gracia de Dios»[27], aunque no recibe directamente ese poder de la Divinidad, sino de su hermano, porque la «Junta nacional» a la cual el soberano presta oído ha sido «congregada en Bayona de orden de nuestro mui caro y mui amado hermano Napoleon»[28]. Por cierto,

26 Los Discursos de Argüelles son ahora accesibles *online* en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, a partir de la edición de Francisco Tomás y Valiente (Oviedo, 1995): www.cervantesvirtual.com/obra/discursos-1/.

27 Todavía el dictador Francisco Franco veía orlada su faz en las antiguas pesetas por la inscripción: «Caudillo de España por la gracia de Dios». No he logrado encontrar ningún documento oficial en el que se aluda explícitamente a tan alto origen (sí es denominado, en cambio, «Caudillo de España y de la Cruzada»). Sí es dable encontrar un indicio indirecto de ello en el encabezamiento de la *Ley de Principios del Movimiento Nacional de 1958* (17 de mayo de 1958): «Yo, Francisco Franco Bahamonde, Caudillo de España / Consciente de mi responsabilidad ante Dios y ante la Historia...» (www.boe.es/boe/dias/1967/04/21/pdfs/A05250-05272.pdf).

28 La proclamación de José I tuvo lugar en Madrid el 25 de julio de 1808. Dos días después comenzaba a publicar la *Gazeta de Madrid* (núm. 99, pp. 906-910) el texto constitucional (www.memoriademadrid.es../Imp_5684_hem_gazeta_.27071808.pdf).

también en la Constitución de 1812 se dicta la ley fundamental de la nación española: «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad». El presidente de la Comisión, Diego Muñoz Torrero, había justificado un año antes dicha apelación: «Dios es el autor de la potestad pública, porque lo es de la sociedad y del orden que debe reinar en ella, y esta es la razón por la que en el proyecto se invoca el nombre de Dios como autor y supremo legislador de la sociedad»[29]. Por cierto, no solo parece remitirse el sujeto de la Constitución –la nación española– a un origen divino; también el futuro de aquella viene formulado como un «precepto» (recuérdese el *Vorgriff* de Heidegger) en la proclama de Argüelles: «Españoles, ya tenéis patria»[30]. Ello,

29 *Diario de Sesiones*, 28 de agosto de 2011; cit. por Luis SánchezAgesta en su Introducción al Discurso preliminar a la Constitución de 1812 (título exacto: *Discurso preliminar leído en las Cortes al presentar la Comision de la Constitucion el proyecto de ella*), de Agustín de Argüelles. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 1989, p. 46. Por cierto, incluso en la famosa *Déclaration de Droits de l' homme et du citoyen* de 1789, se afirma: «*l'Assemblée Nationale reconnaît et déclare, en présence et sous les auspices de l'Être supréme*». La primera Constitución en la que falta toda apelación a la divinidad es la de los Estados Unidos de América, de 1787, cuyo preámbulo se abre con palabras justamente célebres, por tratarse de una *autofundación* del sujeto de la Constitución: «*We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, [...] and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity...* » (www.archives.gov/.../Constitution_Pg10f4_AC-txt.pdf). Adviértase que la función tradicionalmente reservada a Dios y sus representantes –dar la bendición–, viene ahora asignada a la libertad.

30 Cit. en A. Torres del Moral, *Elementos de la ideología constitucionalista y su difícil recepción en España*. En *Revista de Derecho Político*, UNED, Madrid, 2009, núm. 75-76, p. 655.

no obstante, bien puede afirmarse que tan solemnes declaraciones sobre el pasado *esencial* y el futuro *político* son, desde luego, retóricas, si se atiende a la organización y sentido de la propia Constitución de 1812 y, sobre todo, al *Discurso preliminar* de Argüelles. De este, dice en efecto su introductor Luis Sánchez Agesta: «Así se produce este curioso manifiesto de una revolución que pretende restaurar una tradición; o de una revolución tradicional que se apoya en la memoria de una tradición revolucionaria»[31]. Tan señalado quiasmo muestra justamente ese *bucle de retroalimentación* que, con ayuda de Hegel, se ha intentado exponer antes. Y es curioso que ello se haga, al menos de creer al pusilánime presidente de la Comisión, por miedo a que la Pepa fuera considerada heredera de la Constitución francesa (sobre todo, obviamente, de la republicana de 1793). Pues, al decir de Muñoz Torrero: «Nosotros no hemos hablado una palabra del origen *primitivo* de las sociedades civiles, ni de las hipótesis inventadas en la materia por los filósofos antiguos y modernos; solo hemos tratado de restablecer las antiguas leyes de la monarquía y declarar que la nación tiene derecho para renovarlas y hacerlas observar»[32]. Por cierto, no creo que

31 Introducción al *Discurso preliminar*, p. 41.

32 *Diario de Sesiones*, 28 de agosto de 1811; cit. en Luis Sánchez Agesta, p. 46 (subr. mío). El prudente *corta fuegos* relativo a los «filósofos» viene ilustrado muy bien por Javier Tajadura Tejada: «Fue entonces cuando, con la confrontación de los principios teóricos de la ideología liberal encarnada en la obra de Montesquieu, y los del pensamiento político democrático, magistralmente formulados por Rousseau, hicieron su aparición en la historia los primeros textos que podemos denominar constitucionales. Textos que asumen la convergencia de los tres principios básicos del

sea preciso buscar recónditas intenciones filosóficas y aun metafísicas por parte de los diputados gaditanos al formular este *caveat* (lo cual no significa que *nosotros* no podamos extraerlas del procedimiento y la letra). Baste para ello atender al inicio mismo del *Discurso* de Argüelles: «SEÑOR. La Comisión

constitucionalismo contemporáneo: el principio democrático basado en la afirmación de que el titular del Poder Constituyente es el Pueblo; el principio liberal basado en la defensa y garantía de los derechos y libertades de la persona mediante las declaraciones de derechos y la separación de poderes; y el principio de supremacía constitucional que afirma la sujeción del gobernante y del resto de los poderes constituidos y de todos sus productos normativos a la Constitución» («*La defensa de la Constitución en los orígenes del constitucionalismo hispánico: la "hiperrigidez" constitucional*». En *Revista de Derecho Político*. 83, UNED, Madrid, 2012, pp. 513-570; aquí p. 515). De todas formas, el sujeto de la Constitución de 1812 (como de las de 1837, 1856, 1869 y la nonata de 1873) sigue siendo la nación. Hay que esperar a la Constitución de 1931 y a la de 1978 para que se declare la soberanía *popular*. Por lo demás, la precaución de los miembros gaditanos de la Comisión para no ser tachados de «revolucionarios» y afrancesados es bien explícita, como se muestra en el propio Argüelles: «Sin entrar en examen de las verdaderas causas que produjeron aquella desastrosa revolución, de la parte que tuvo en ella la coalición de las potencias de la Europa... comparaciones de aquella revolución con la España son ominosas, y la prudencia parece persuadir que debieran evitarse». (*Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, núm. 345, 12 de septiembre de 1811, p. 1830). En esta misma línea argumentaba José Joaquín Ortiz, diputado por Panamá: «No, Señor, no tema S. M. que las cortes de la juiciosa, de la circunspecta España, puedan convertirse un día en un club de Sans-culottes». (*Diario de Sesiones de las Cortes Generales y Extraordinarias*, núm. 346, 13 de septiembre de 1811, p. 1834. Textos citados en Carmen de la Guardia, «La revolución americana y el primer parlamentarismo español», en *Revista de estudios políticos*, Nueva época, núm. 93, 1996, pp. 205-218; aquí, p. 218).

encargada por las Cortes de extender un proyecto de Constitución para la Nación española, llena de *timidez y desconfianza* presenta a V.M. el fruto de su trabajo»[33]. Razón tenía Argüelles para temer al monarca y desconfiar de él. Y más después de las afirmaciones (que son mucho más que meras insinuaciones) que se hacen enseguida. El término «desconfianza» vuelve a aparecer, esta vez para quejarse de que el Gobierno «ningún cuidado [...] tomó para proporcionar al público ediciones completas y acomodadas de los cuadernos de Cortes y el ahínco con que se prohibía cualquier escrito que recordase a la nación sus antiguos fueros y libertades, sin exceptuar las nuevos ediciones de algunos cuerpos del Derecho, de donde se arrancaron con escándalo universal leyes benéficas y liberales», todo lo cual habría causado «un olvido general de nuestra verdadera constitución, hasta el punto de mirar con ceño y *desconfianza* a los que se manifestaban adictos a las antiguas de Aragón y Castilla»[34]. «Nuestra *verdadera* constitución», escribe Argüelles. Si él hubiera sido por ventura alemán, habría escrito sin duda *Verfassung*, puesto que se está refiriendo obviamente al modo secular de ser de los reinos de España, fijado en cuerpos legales.

Por cierto, ese recurso a la propia historia no puede dejar de hacernos recordar ese *traer* representaciones *a la existencia ante la conciencia*, de lo contrario sumidas en ese pozo pletórico, pero caótico e informe, del alma individual del que

33 Para preservar la castiza ortografía del *Discurso*, cito en esta ocasión por la edición de 1820: «Reimpresa en la Imprenta Nacional de Madrid», p. 1, ed. de Sánchez Agesta, p. 67. Es mío el subrayado.

34 *Discurso*, p. 69.

hablaba Hegel. Lo que vale para el individuo vale *a fortiori* para ese individuo colectivo que es la nación, si articulada esta constitucionalmente. No cabe duda, por otra parte, de que ese recurso tenía *también*, como se ha señalado ya respecto a la posible comparación con las constituciones francesas, un propósito *preventivo*, y más en un momento de máxima tensión respecto a la posible separación de las «provincias» americanas (Venezuela había proclamado ya la independencia en 1810), a pesar de que la Constitución hubiera declarado famosamente en el art. 1º del Título 1º: «La Nacion española es la reunión de todos los españoles de ambos hemisferios»[35]. De ahí también el deseo de distanciarse de la Constitución de los Estados Unidos, que bien podría servir de modelo para las repúblicas americanas en ciernes.[36] Paradójica pero significativamente, el único modelo que habría podido servir de ejemplo para España procedía de un país de rica constitución... ¡pero sin una Constitución única y fijada por escrito! Esto es, Inglaterra (o mejor, Reino Unido)[37]. Así, en la sesión del 12

35 Dicho sea de paso, esta definición liberal y *formalmente cuantitativa* de la Constitución (como si la nación fuera una suma total de individuos: una *universitas* o *Allheit*) resulta bien poca cosa frente a las matizaciones y sutilezas de Argüelles en el *Discurso*.

36 Bartolomé Clavero señala con razón la dificultad de que la Constitución norteamericana de 1787 pudiera inspirar la española de 1812: «por su más revolucionario carácter republicano y, sobre todo, por su ejemplo independentista para las propias colonias» (*Evolución histórica del constitucionalismo español*, Tecnos, Madrid, 1984, p. 27).

37 En Reino Unido, la soberanía del Reino descansa tradicionalmente en el Parlamento. De manera que basta con que este formule nuevas leyes o derogue otras para que cambie la relación entre el Estado y los ciudadanos.

de septiembre de 1811, en torno al debate sobre el Título III: «De las Cortes», Agustín de Argüelles no ahorra elogios a las instituciones políticas inglesas, muchas de las cuales, dice: «forman el ídolo de mis deseos. Mas no por eso creo yo que el sistema de sus Cámaras sea de tal modo perfecto que pueda mirarse como un modelo de representación nacional»[38]. Argüelles deja traslucir así su mayor motivo de inquietud: el sistema bicameral inglés podría servir de excusa para introducir un Senado a gusto del monarca (como de hecho había ocurrido ya en el Estatuto de Bayona, según el cual las Cortes no tienen siquiera la iniciativa legislativa).

Puede resultar extraño, pero: «Ninguna ley del Parlamento puede ser inconstitucional, porque la ley del país no conoce ni esa palabra ni esa noción.» (S. B. Chrimes, *English Constitutional History*, Oxford University Press, Londres, 1967, p. 42).

38 Citado por Carmen de la Guardia, *La revolución americana*..., p. 216. También el Conde de Toreno, en la sesión de 3 de septiembre de 1811, resume la posición general de los diputados gaditanos a este respecto: «No se cite a Inglaterra: allí hay un espíritu público formado hace siglos; espíritu público solo concebible para los que hemos estado en aquel país y lo hemos visto de cerca; espíritu público que es la grande y principal barrera que existe entre la Nación y el rey, y asegura la Constitución, que fue formada en diferentes épocas y en diferentes circunstancias que las nuestras» (*ibíd*). De este modo queda palmariamente de manifiesto la doble intención de la Comisión preparatoria: establecer mediante la Constitución una barrera que proteja a la nación de las arbitrariedades de sus reyes, y formar un espíritu público, un *Volksgeist* o carácter genuinamente español, si no enteramente inexistente, sí escasamente interiorizado por los ciudadanos... como se apreció *ad nauseam* por la activa alegría con la que el pueblo recibió a su rey en 1814, llamado el Deseado, y por la resignación pasiva con la que acogió la intervención de los Cien Mil Hijos de San Luis en 1823.

4. DE SI ES VERDAD QUE DONDE HAY CONSTITUCIÓN NO HAY NECESIDAD DE CONSTITUCIÓN

Con todo, visto el problema desde la perspectiva filosófico-política de Hegel, la desconfianza tanto hacia los sistemas formalistas *de nueva planta* de los *philosophes* como frente a la amalgama de leyes diversas y cambiantes propia de Inglaterra, debiera entenderse desde lo que podríamos llamar –remedando al filósofo– una *reflexión esencial*, a la vez objetiva, que procede del carácter dialécticamente contradictorio de una existencia óntica, *en sí*, y de su asunción y asimilación subjetiva, *para sí*. O en terminología política: una *verdadera* Constitución solo puede ser realmente efectiva (esto es: obedecida e interiorizada libremente por los ciudadanos) si *declara* y eleva a nivel de norma –con suficiente flexibilidad para el caso de reforma[39]– las costumbres y tradiciones realmente vigentes

39 Cosa que, por cierto, no puede decirse de la Pepa, que fija en al menos ocho años su vigencia, antes de poder ser modificada. Tampoco la Constitución actual de 1978 se caracteriza por su flexibilidad, dado que para su modificación se exige la mayoría absoluta de las Cortes, y la celebración de un referéndum, salvo que el cambio sea tramitado por vía de urgencia, como ocurrió con el art. 135 del Título VII, sustituido rápidamente a requerimiento de la Comisión Europea, y en vigor desde el 27 de septiembre de 2011. El punto 1 de la nueva formulación reza, como es notorio (y controvertido, sobre todo en la periferia): «1. Todas las Administraciones Públicas adecuarán sus actuaciones al principio de estabilidad presupuestaria». Curiosamente, quienes más se acercan al ideal inglés de la flexibilidad son la Constitución de 1876, conservadora y debida a la restauración borbónica, y la progresista y popular de 1931: en ambos casos se permite la reforma de la Constitución mediante una ley ordinaria.

en el país. A este respecto, se ha criticado con frecuencia a Hegel porque, supuestamente, habría considerado superflua la promulgación de una *Konstitution*, y menos redactada libremente por los representantes de la nación, constituidos en Asamblea. Como cabe apreciar, la cuestión *fundamental* aquí (y nunca mejor dicho) es la de la *soberanía*, o dicho más a la llana: la cuestión de quién y por qué se arroga el poder de redactar una Constitución, en cuanto *sujeto* de la misma. Pues bien, lo que está en la base de la argumentación hegeliana al respecto puede enunciarse mediante la relación *quiasmática* (abierta y asimétrica, sin embargo) ya enunciada en el título del trabajo: que no hay sujeto de la *Constitución* sin la *constitución* de ese mismo sujeto. A este propósito, cabe rechazar sin más —recordando que cada uno es hijo de su tiempo— la respuesta *histórica* de Hegel (de la cual, en cuanto tal, no tenemos por qué aprender nada), a saber: *keine Revolution ohne Reformation*[40]. Es más, alguien mal pensado podría añadir: «y puesto que ya se tiene la Reforma, no hace falta Revolución alguna». Sin embargo, la razón *filosófica* sobre la que descansa esa interesada propuesta hegeliana es mucho más difícil de rebatir, aunque *prima facie* parezca serlo la contestación a la pregunta sobre *«quién deba hacer la constitución (wer die Verfassung machen*

40 El error del liberalismo, cuyas doctrinas puramente formalistas ve extenderse Hegel por los países católicos (según él, *pourcause*) tan rápida como efímeramente, estaría en creer «que puede haber una revolución sin Reforma». Y añade: «Napoleón ha podido obligar a España a la libertad tan poco como Felipe II pudo obligar a Holanda a la esclavitud» (G. W. F. Hegel, *PhWeltg*, *op. cit.*, W. 12, p.535).

soll). Parece una pregunta clara –sigue Hegel– pero tras una consideración más precisa se muestra al punto como algo sin sentido (*sinnlos*). Pues presupone que, al no estar presente ninguna constitución, haya de resultar de la suma de un mero *agregado* (*Haufen*) atomístico de individuos [...] y el concepto nada tiene que ver con agregados. [...] Ahora bien, lo absolutamente esencial es, en general, que la constitución, aunque haya surgido en el tiempo, no sea vista *como algo hecho* (*als ein Gemachtes*); pues ella es más bien lo absolutamente existente en y para sí (*das schlechthin an und für sich Seiende*), y por ello ha de ser considerada como algo divino y persistente, y superior a la esfera de las cosas hechas»[41].

Según esto, cabe transformar la anterior proposición político-religiosa de Hegel por este *juicio* lógico-político: *Keine Konstitution ohne Verfassung*. Lo cual no quiere decir, desde luego, que la Constitución sea innecesaria. Solo que esta es producto de la reflexión *esencial* de la constitución de un pueblo histórico. La confusión entre esos dos términos, típicamente liberal, conduce a un atomismo tan absurdo como peligroso (son bien conocidas las consecuencias de eso que se llama, y con razón, *aritmética electoral* y *geometría variable*, como para aducir ejemplos actuales). Pero ni siquiera al nivel más bajo de la *Lógica*, el cualitativo, puede ser defendible tan confusa posición, según la cual cada individuo, siendo uno (y por tanto, un *ser para sí*), podría unirse con otros «uno» (valga la falta gramatical por mor

41 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 273, Anm. 6; W. 7, p. 439.

de la precisión lógica), sin que ni él ni los demás dejaran de ser, cada uno, ser-para-sí. Pues es obvio que la mera reunión implica dejación de esa cerrazón excluyente («ser-para-uno»), de modo que «uno» se convierte justamente en «ser-para-otro» (esto es, para los otros «uno»). Solo que, al entregarse así los unos a los otros recíprocamente, cada uno recibe del otro, por vía *negativa* reforzada, su ser-para-sí (no hace falta advertir que estamos «traduciendo» en términos lógicos la conversión de la *volonté de tous* rousseauniana en *volonté générale*). Ciertamente, ese ser-para-sí desde el ser-para-uno es *solamente* «Un uno»: el *uno real* (constituido por la atracción resultante de la repulsión recíproca de todos los uno). Aquí, cada uno es para el otro, justamente: «otro uno», un «uno inmediato que no retorna a sí, que es esencialmente como asumido [*aufgehoben*: que existe como decaído en sus derechos; F. D.], y que se queda en ser-para-otro»[42]. Así existe, ciertamente, un individuo colectivo, pero puramente abstracto, resultado de una negación recíproca y universal, propia del liberalismo (y, añadimos: del capitalismo egoísta y «razonador»). Como reza el enigma de Kaspar Hauser, aquí es: *Jeder für sich und Gott gegen alle* («Cada uno para sí y Dios contra todos»). Ciertamente, Hegel no reniega de ese paso. Antes bien, lo comprende como algo *lógico* (¿cómo podría ser de otra manera?). Es verdad que, en este atomismo político, cada individuo ha

42 G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, Libro 1º, Sec. 1ª, cap. 3º, C. 1: «Un uno»; 11: 99.

asumido en él la pluralidad, convertida ahora en universalidad cualitativa (el Estado liberal), donde cada uno vale por todos: por eso puede ser el «representante» de estos; y por eso, tiene *pleno derecho* a decir «We the People», en lugar del «Yo» exclusivo del monarca absoluto). Pero todos los demás tienen el mismo derecho, con lo que la coincidencia consigo mismo es, a la vez, una recaída en la inmediatez abstracta (la unidad colectiva es meramente negativa, resultado de la supresión —imaginaria, al cabo— de las diferencias, como en Rousseau, y luego, llevado a extremos casi delirantes, en *Gracchus* Babeuf: *igualitarismo abstracto*).

Y sin embargo, hay que apresurarse a decir que esa argumentación lógica desemboca en la *cantidad*, que es la verdad de la cualidad. Hegel nunca añorará el *Ancien Régime*[43]; solo que *pasar* por Locke y Rousseau no significa estancarse en esa visión excluyente. Ese supuesto «Nosotros» no es —no es todavía— de veras *Nosotros*. La dialéctica del «Uno» en que se repite y refracta la interacción de los «uno» recíprocamente excluyentes no deja, ciertamente, de ser un «Yo». Pero *todos* los «Yo» no son aún, ni de lejos, «Nosotros».[44] Y menos pueden creer que, por el solo hecho de *reunirse* (todos los individuos, o sus representantes, que ello al cabo da igual),

43 Cuya posición lógica está muy por debajo, desde luego: al nivel del «Ser-para-otro» (el súbdito) y del «ser en sí» (el monarca) (Cf. G. W. F. Hegel, *WdL*, op.cit., Libro 1º, Sec. 1ª, cap. 2º A.2.b, 11: 62 y ss.)

44 G. W. F. Hegel, *PhG*, *op.cit.*, (I: «La certeza sensible») G.W. 9: 66; p. 169: «en cuanto digo: *Yo, este Yo singular*, digo en general: *todos* [los] Yo (Alle Ich); cada uno de ellos es eso que yo digo: *Yo, este Yo singular*».

pueden *hacer* lo que ellos *quieran*. Ignoran que la voluntad, singular o colectiva, solo existe *determinada*. Es verdad que, al pronto, la voluntad (tal como, según Hegel, la habría entendido Fichte), «en cuanto pura reflexión del yo dentro de sí» es: «la infinitud carente de limitaciones (*schrankenlose*) de la *abstracción absoluta*, o sea: *universalidad*, el puro *pensar* de sí mismo»[45]. Ante ella, toda limitación inmediata (provenga de la naturaleza, de las necesidades, de la apetencia o de las pulsiones) queda como desustanciada, inerme ante esa insaciable voracidad: «Es la libertad del vacío, elevada a figura realmente efectiva y a pasión, y que [...] al volverse ella misma realidad, provoca en lo religioso como en lo político el fanatismo de la destrucción de todo orden social existente. [...] Así, eso que ella se figura querer no es ya de por sí sino una representación abstracta, y la realización [o ejecución: *Verwikrlichung*] de la misma es tan solo la furia de la destrucción (*die Furie des Zerstörens*)»[46].

Por cierto, Hegel no niega en modo alguno el que la voluntad haya de ser establecida como principio del Estado. Lo refutado aquí es la creencia de que la yuxtaposición de las voluntades singulares, al abstraer de sus diferencias y particularidades (que es justamente lo que sucedió en la Revolución francesa), pueda constituir una voluntad general. Pues ese aglomerado de negatividades abstractas (donde todos son atraídos —absorbidos— por la *Nation une et indivisible*, al

45 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 5; *W.* 7, p. 49.
46 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 5, *Anm.*; *W.* 7, p. 50.

excluirse a sí mismos de su propio contenido: son franceses a fuerza de no ser gascones ni bretones, ni borgoñones, etc.) no podría constituirse sino, a lo sumo, como: «lo *comunitario* (*Gemeinschaftliche*)[47], procedente de esa voluntad singular como algo *sabido*, [...] de modo que la unión de los singulares dentro del Estado remite a un *contrato* (*Vertrag*), sin más base por tanto que el arbitrio de estos y su asentimiento, expresado discrecionalmente y de ahí se desprenden ulteriores consecuencias, al ras del mero entendimiento, que destruyen lo divino existente en y para sí, y su absoluta autoridad y majestad. Desarrolladas estas abstracciones hasta llegar a alcanzar poder coercitivo (*Zur Gewalt gediehen*)[48], y desde que sabemos [de la existencia] del género humano (*vom*

47 Expresión y concepto recuerdan desde luego *avant la lettre* a la antigua Comunidad Económica Europea (*Europäische Wirtschaftsgemeinschaft*).

48 Como se apuntatambién en la nota siguiente, todo el pasaje está erizado de dificultad (en la traducción, y en la comprensión), ya que Hegel no puede dejar de reconocer la validez *inicial* del pensamiento de Rousseau y Fichte en torno (antes y después) a la constitución de la República francesa nacida de la revolución, pero, por otro lado, tiene que poner de relieve el carácter *abstracto* de ese pensamiento y sus consecuencias: *la Terreur*, involucrando en ese juicio (positivo en el propósito, negativo en el resultado) al mismísimo Kant. En el caso del término señalado: *Gewalt*, chocamos claramente con su ambivalencia; habitualmente, el término significa «violencia» (*Vergewältigung* significa «violación»). Pero, en el ámbito político, *Gewalt* se refiere al poder coercitivo en especial y, en general, a los tres «poderes» de Montesquieu: legislativo, ejecutivo y judicial. Igualmente ambiguo es *gediehen*, del verbo *gedeihen*: «crecer, prosperar, medrar»; ciertamente se trata de un desarrollo, pero no dialécticamente evolutivo, no acorde con las exigencias del concepto (en cuyo caso deberíamos esperar encontrar la expresión, propia de la *Lógica del concepto*: *entwickelt*).

Menschengeschlechte), han dado lugar, por una parte, al primer y desmesurado espectáculo (*das erste ungeheure Schauspiel*)[49] de *querer* (*wollen*) empezar completamente desde el principio (*von vorne*) y por el *pensamiento*, la constitución de un gran Estado realmente efectivo, derribando todo lo establecido y dado, y pretendiendo darle como base algo meramente *mentado* (*vermeinte*) o *supuestamente racional*; por otra parte, dado que no se trataba sino de meras abstracciones carentes de ideas (*ideenlose*), estas han hecho (*haben ... gemacht*)[50] que ese ensayo se tornara en el acontecimiento (*Begebenheit*) más terrible y estridente (*grellsten*)»[51].

49 Repárese en que el adjetivo *ungeheuer* puede significar también «monstruoso», «colosal» o «prodigioso». Como las opciones para traducir el término están cargadas de emotividad, la decisión es difícil: *geheuer* se utiliza solo acompañado de negación (p.e., *es ist mir nicht geheuer*: «no me siento a gusto, me resulta desazonador»).

50 Recuérdese que Hegel negaba vigorosamente que la constitución de una nación fuera considerada «como algo hecho» (*als ein Gemachtes*); ver *supra*, nota 41.

51 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 257, *Anm.*; *W.* 7, pp. 400 y ss. El pasaje culmina con una ambigüedad igualmente deslumbrante: el adjetivo *grell* se aplica a una impresión que nos afecta de manera desmesurada y, por ende, hiriente y aun dolorosa, pero que, precisamente por ello, podría calificarse de «sublime» (la referencia a lo sublime matemático en Kant parece aquí obligada: *Kritik der Urteilskraft* § 26. *Werke* V, pp. 251-253); recuérdese que antes ha empleado Hegel el adjetivo *ungeheuer*; en Kant: «Un objeto es *ungeheuer* cuando aniquila (*vernichtet*) por su magnitud el fin que constituye su concepto» (*Ibid.*, pp. 253). Así, cuando *grell* califica un sonido diríamos que este es «estridente»; si se trata de una sensación procedente de algo luminoso, habría que verter «ofuscadora», solo que también valdrían «cegadora» y «deslumbrante». En todo caso, el enjuiciamiento final parece ser más bien negativo.

Desde luego, la alusión al *contrato* parece ir dirigida contra Rousseau y su gran obra de 1762. Pero la segunda mitad del párrafo apunta desde luego más alto: los términos empleados («género humano»; «espectáculo desmesurado»; «empezar desde el principio», o sea: *a priori*; un «gran Estado»; «acontecimiento»: *Begebenheit*) están inequívocamente dirigidos contra Kant y su *entusiasta* elogio de la Revolución francesa.[52]

52 Tal parece que Hegel tuviera aquí a la vista el punto 5 de la 2ª Sección de *El conflicto de las facultades* (*Werke*. VII, 84) y lo estuviera comentando críticamente. Leamos el famoso comienzo: «En el género humano (*im Menschengeschlechte*) ha de venir a darse alguna experiencia que, en cuanto acontecimiento (*Begebenheit*: lit. donación de sentido) apunte a una disposición (*Beschaffenheit*) y una capacidad de aquella para ser *causa* del progreso (*Fortrücken*) de la misma para lo mejor, y *autora* de dicho progreso (dado que este debe ser la acción (*That*) de un ser dotado de libertad)». Solo que, en el texto hegeliano, el «progreso del género humano hacia lo mejor» se ha convertido en un «desarrollo» de las abstracciones propias de una libertad formal hasta convertirse en un poder coercitivo rayano en la violencia (*Gewalt*). Por lo demás, ya se ha apuntado en notas anteriores la maestría con la cual «traduce» y deforma Hegel las expresiones usadas por Kant; pero veamos algunos casos ulteriores, ahora del punto 6 (en *Werke*, VII, 85): Kant habla del «modo de pensar o *Denkungsart* de los espectadores» (Hegel, «del pensamiento»: *vom Gedanken*); Kant habla de «espectáculo» o *Spiel* (Hegel, de *Schauspiel*); Kant habla de grandes transformaciones o *Umwandlungen*: un término sinónimo de «revoluciones» (Hegel, de *Umsturz*: «trastorno, derrumbamiento»); Kant habla de «un pueblo rico de espíritu»: *eines geistreichen Volks* (pero ya hemos visto lo que Hegel piensa del *Volk*; este, en su texto, *traduce*: «un gran Estado»). Y en fin, lo que en Kant es considerado como «una *participación*, según el deseo, a punto de rayar en el entusiasmo», es visto por Hegel como *die grellste Begebenheit*, el acontecimiento más cegador: es como si a Kant le hubiera ofuscado el brillo de la revolución hasta el punto de impedirle ver lo que estaba sucediendo: la instauración generalizada del *Terror*: *die*

Naturalmente, esa posición (necesaria para que el «Yo» empiece a sentir su dignidad infinita, sin embargo) es insostenible: no se puede *querer el mero hecho de querer*, pues

fürchterlichste Begebenheit, el acontecimiento más terrible. Así que Kant, en alas de esas peligrosas abstracciones, no habría sido tanto un *entusiasta* cuanto un exaltado soñador (*ein Schwärmer*), rayano en el fanatismo. Por cierto, Hegel no estará solo al enjuiciar críticamente esta constelación de Rousseau, Kant y la Revolución francesa. En el punto 3 del *Prólogo* a *Aurora*, Nietzsche lee a Kant (y seguramente, al mismo tiempo, a Hegel, aunque bien se guarda de decirlo, porque también el suabo se llevará lo suyo al final del parágrafo). El de Königsbergse va a ocupar, dice «de allanar y consolidar los cimientos de esos mayestáticos edificios morales» (*KrV*. A319/B376). Y Nietzsche sentencia: «Con tan exaltado (*schwermärischen*) propósito, Kant fue precisamente un justo hijo de su siglo (recuérdese el hegeliano: «cada uno es hijo de su tiempo», F. D.), al cual cabe llamar, y con mayor razón que a cualquier otro, el siglo de la exaltación soñadora (*der Schwärmerei*). [...] También a él le había picado Rousseau, esa tarántula moral; también a él le llegaba al corazón la idea del fanatismo moralista, llevada a plena cumplimentación por otro adepto (*Jünger*: quizá no esté de más recordar que la Biblia luterana llama así a los «discípulos» de Jesús; F. D.) de Rousseau, que como tal se sentía, a saber: Robespierre, el cual confesaba [su intención] "de fonder sur la terre l'empire de la sagesse, de la justice et de la vertu" (Discurso del 7 de junio de 1794)» (*Morgenröthe, Vor.* 3. En: *Kritische Studienausgabe*. dtv/de Gruyter, Berlín, 1988; 3, 14). Y Nietzsche concluye el párrafo de manera tan admirable como estridente: después de descubrir en Kant una imposible amalgama entre este «fanatismo francés» y «una ordenación moral de las cosas por parte de la razón [...] a pesar de que ello venga constantemente contradicho por la naturaleza y la historia», amplía esta querencia absurda –que conduce obviamente al pesimismo– a los alemanes y a la «lógica alemana». Y por eso, dice que: «a los alemanes de ahora [...] nos parece percibir algo de verdad, de *posibilidad* de la verdad, detrás del famoso principio dialéctico-real (*realdialektischen Grund-Satze*) con el que Hegel, en su tiempo, llevó al espíritu alemán a triunfar sobre Europa: "la contradicción mueve el mundo, todas las cosas se contradicen a sí mismas"; y es que hasta en la lógica somos pesimistas». (3, 15).

ningún objeto determinado puede llenar esa ansia de ser, nunca colmada. El «Yo» ha de *distinguirse*, esto es, debe determinarse «y *poner* una determinidad como contenido y objeto». Ahora bien, este poner o asentar algo es *a la vez* una posición de sí, un «sentar la cabeza» (aquí va bien el símil): «Por esta posición de sí mismo como algo *determinado* entra el *Yo* en la *existencia* (*Dasein*) en general»[53].

5. DE LA CONSTITUCIÓN DEL SUJETO

Es de este modo como el individuo deviene en fin *sujeto*. Sujeto *constituido* desde y por la asunción de sus necesidades, pulsiones y pasiones como *suyas propias*: «El *sujeto* es la *actividad* de satisfacción de las pulsiones, de la racionalidad formal» (*der formellen*[54] *Vernünftigkeit*[55]). Pero ¿por qué la satisfacción de los impulsos constituye una racionalidad formal? Supongo que para un kantiano ortodoxo sería ese aserto algo difícilmente digerible. En efecto, para Kant, el sujeto es, en el uso teórico de la razón, «solo la condición formal, esto es, la unidad lógica de todo pensamiento, a propósito del cual abstraigo yo ahora de todo objeto, representándome yo,

53 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 6; *W.* 7, 52.

54 El adjetivo apenas se deja traducir de manera clara: *formell* significa *forma mentis*, una representación tal como se halla en la mente de un individuo (vulgarmente hablaríamos de una «idea», habida como «ocurrencia» y expresada como «parecer» u opinión: *Meinung*); por el contrario, *formal* tiene un sentido lógico, en cuanto configuración de un contenido.

55 G. W. F. Hegel, *Enz.*, *op. cit.*, § 475; *W.* 10, pp. 297 y ss.

sin embargo, como un objeto que yo pienso; a saber: como Yo mismo y la unidad incondicionada del mismo»[56]. Y en el uso práctico, el sujeto como voluntad viene determinado por la ley moral, la cual es expresión a su vez del *faktum* de la libertad.[57] Solo que esa ley es puramente *formal*, y la libertad es tan universal e incondicionada como negadora de todo lo dado y, por ende, impuesto.

Por el contrario, Hegel está buscando una solución *mediadora* (más que intermedia) entre la *Scylla* del empirismo tosco, à la Condillac, y el *Charybdis* del formalismo abstracto (aun cuando este último, insisto, tenga primacía sobre el primero). Esa solución pasa, como ya se ha señalado, por la negación *determinada* (no abstrayente, como en Kant) de *todo* lo inmediato (también pues del «Yo» vacío y excluyente: negación de la negación, pues), o sea: de todo origen y de todo final. Solo existe el movimiento de la reflexión. El sujeto se va constituyendo a sí mismo a fuerza de estar constituido por lo otro de sí y de asimilarlo como propio. No hay *sujeto* (que decida) *de* algo que no esté al mismo tiempo *sujeto* a ese

56 I. Kant, *Kritik derreinen Vernunft*, 2ª Parte, 2ª Sec., 2º libro, cap. 1, A398: «Consideración sobre el conjunto de la psicología, como consecuencia de estos paralogismos».

57 Es verdad que Kant reconoce, urgido por la objeción que se le hizo de circularidad (que la libertad sea condición de la ley moral y que esta sea la condición para poder conocer la libertad), la efectividad de una *reflexión*, en la que el sujeto queda por así decir *constituido*, a saber: «que la libertad es desde luego la *ratio essendi* de la ley moral, y esta la *ratio cognoscendi* de la libertad» (*Kritik der praktischen Vernunft* («Prólogo») *Werke*; V. 4. n.).

mismo algo que a él le *im-porta* para ser y existir. Aplicado al ámbito constitucional, no hay sujeto *de* la Constitución que no se sujete *eo ipso a* ella, por estar basado en una determinada constitución histórica que, por constituir su propio *Trieb* («impulso»), lo impulsa a tomar esa decisión.

Al respecto, no creo que en la filosofía práctica en general (y política en particular) pueda encontrarse una afirmación tan *decisiva* (también en el sentido de «cortante», de separación tanto de la «Cosa» como del «Yo») como la siguiente: «El tratado de los impulsos, inclinaciones y pasiones, considerado según su genuino contenido de verdad, es pues esencialmente la *doctrina* de los *deberes* jurídicos, morales y éticos»[58]. Y es que en Hegel no tendría sentido ofrecer una *metafísica de las costumbres* (seguramente no tendría sentido ofrecer ninguna metafísica, en general), sino una evolución dialéctica de las costumbres en leyes. El sujeto no es sino: «la traducción (*Übersetzung*; literalmente: la trasposición, F. D.) de la subjetividad del contenido, que en ese sentido es fin, en la objetividad, en la cual él se concatena consigo mismo.»[59] Y eso es también la voluntad: «una manera particular de pensar: el pensar en cuanto trasponiéndose (*übersetzend*) en la existencia (*ins Dasein*), en la acción de darse existencia como impulso»[60]. Tal es la (auto) constitución del sujeto como (otra) existencia. Como la existencia de lo *radicalmente otro* respecto a lo presente y mostrenco.

58 G. W. F. Hegel, *Enz.*, *op. cit.*, § 474, *Anm.* 2, *ad fin.*; *W.*; 10, 297.
59 G. W. F. Hegel, *Enz.*, *op. cit.*, § 475; *W.* 10, 298.
60 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 4, *Zus.* *W.*; 7, 39.

Desde esta perspectiva (y solo desde ella), tendría entonces razón Joseph de Maistre, el gran contrarrevolucionario, cuando, refiriéndose a la *Constitution du 5 Fructidor An III*, resultante de la Reacción Termidoriana, afirma donosamente: «La Constitución de 1795, al igual que sus hermanas mayores, está hecha para el hombre[61]. Ahora bien, en el mundo no hay en absoluto hombre (*Or, il n'y a point d'homme dans le monde*). Yo he visto en mi vida franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; pero en lo que hace al hombre, declaro no haberlo encontrado en toda mi vida; si existe, es cosa desde luego que ignoro (*s'il existe, c'est bien à mon insu*)»[62]. Ahora bien, al querer así escapar De

61 Y en efecto, el art. 1º reza así: «Les droits de l'homme en société sont la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété». (http://www.conseil-constitutionnel.fr/conseil-constitutionnel/francais/la-constitution/les-constitutions-de-la-france/constitution-du-5-fructidor-an-iii.5086.html).

62 J. de Maistre, *Considérations sur la France*, en Œuvres, P. Glaudes, dir. Robert Laffont, París, 2007, p. 235. Por cierto, cuando en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* defienda Hegel la idea de la *República* platónica contra la manida acusación de que, en todo caso, ella no tendría valor para los hombres tal como estos son, posiblemente esté pensando en la crítica burlona de De Maistre; solo que Hegel cambiará —mofándose de la mofa— al ilustrado Montesquieu y a sus «persas» por el romántico Chateaubriand y sus «iroqueses»: ese pueblo de *bons sauvages* descrito en *Atala ou les amours de deux sauvages dans le désert* (1801). Pues como Hegel admite, no sin humor, «desde luego es verdad que para los hombres tal como ellos son, p.e., como iroqueses, rusos, franceses, etc., no toda Constitución es adecuada». (*GPh.* II, 89). De Maistre, por lo demás, reduce en esa misma página *ad absurdum* el viejo adagio escolástico: *Quicquid universaliter dicitur de aliquo subjecto, dicitur de omni quod sub tali subiecto continetur* (cit. en J. Velarde, *Historia de la lógica*. Universidad de Oviedo, 1989, p. 55). Claro que esta ley se refiere a la extensión, no a

Maistre de la *furia de la destrucción* revolucionaria y abstracta (de hecho, se había refugiado en Rusia), es fácil apreciar que está cayendo en el otro extremo: en el *esencialismo nacionalista*, disfrazado de particularismo (o de empirismo político, si se quiere). Para denunciar este *infinito malo*, bastaría con preguntarle si él había visto de verdad en su vida a un solo francés y no más bien, digamos, a un gascón; o bien, y en caso de que se hubiera fijado con mayor atención, sí no habría visto en definitiva a un tal Charles de Batz-Castelmore (o más bien leído sus aventuras), el cual habría tomado prestado el nombre de D'Artagnan del apellido de soltera de su madre, Françoise de Montesquiou de d'Artagnan, un apellido que a su vez..., y así *ad indefinitum*. Contra esa fatigosa huida hacia los ancestros hay que hacer valer desde luego el principio de la libertad: ese «principio más alto de la edad moderna, que los clásicos, que Platón no conocía»[63]. Pues, «es propio

---

la intensión o comprensión. Y al saboyano no le entra en la cabeza que pueda haber un *concepto universal* como «Constitución», y que pueda ser aplicado a ningún país existente (salvo que esté impuesto por la fuerza): «Y a-t-il une seule contrée de l'univers –se pregunta retóricamente De Maistre– où l'on ne puisse trouver un Conseil des Cinq-Cents, un Conseil des Anciens et cinq Directeurs? Cette constitution peut être présentée à toutes les associations humaines, depuis la Chine jusqu'à Genève. *Mais une constitution qui est faite pour toutes les nations, n'est faite pour aucune*: c'est une pure abstraction, une oeuvre scolastique faite pour exercer l'esprit d'après una hypothèse idéale, et qu'il faut adresser à l'homme dans les espaces imaginaires où il habite». Que no le falta del todo razón, lo veremos al tratar del juicio apodíctico en Hegel.

63 G. W. F. Hegel, *Philosophie des Geistes* (1805/06), en *Jenaer Systementwürfe* III. G.W. 8: 263.

de la educación (*Bildung*), del *pensar* en cuanto conciencia del individuo singular (*des Einzelnen*) bajo la forma de la universalidad, que «Yo» venga aprehendido como persona *universal* (o persona *en general*: *allgemeine*), en donde *todos* somos idénticos. *Así*, el *hombre tiene validez porque él es hombre*, y no por ser judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia, a la que el *pensamiento* da validez, es de una importancia infinita, y solo es defectuosa cuando queda fijada, digamos, como *cosmopolitismo* y enfrentada a la vida estatal concreta»[64].

No hay capricho, por mi parte, al acercar la alusión hegeliana sobre Platón y los clásicos a la posición del inteligente reaccionario saboyano. De Maistre no cree en la libertad del individuo, cualquiera que este sea y de donde sea (o dicho de otro modo: no cree en la existencia del *citoyen*), sino, en todo caso, en la libertad *otorgada* por el soberano (el *Basileús* griego) a los *súbditos* de su país (por eso dice que hay franceses, etc., pero no hombres)[65]. Él no cree en una libertad establecida, según él, «en medio de todos los crímenes» y con «desprecio de las costumbres», incapaz

64 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 209, *Anm. W*; 7, pp. 360 y ss.

65 Así arenga De Maistre a los franceses en sus *Considérations sur la France* (recuérdese: 1796): «'est au mépris des moeurs et de la foi publique, c'est au milieu de tous les forfaits, que vos séducteurs et vos tyrans ont fondé ce qu>ils appellent *votre liberté*. / C'est au nom du Dieu *très* grand et très bon, à la suite des hommes qu>il aime et qu>il inspire (esto es: los Reyes, F. D.), et sous l'influence de son pouvoir créateur, que vous reviendrez à votre ancienne constitution, et qu>un Roi vous donnera la seule chose que vous deviez désirer sagement: *la liberté par le monarque*» (pp.169 y ss.).

como es de hacer abstracción, como hará Kant dos años después, de la violencia y el furor revolucionarios, a fin de entresacar de esos terribles acontecimientos la almendra racional, a saber, la *autotransformación* de un pueblo en Estado, como pródromo y promesa de una futura unificación de la humanidad, porque para él no existe tal cosa, sino Dios y el altar, arriba; en el punto medio, el rey –dado que su potestad es prestada– y el trono; y a los pies de tan santa alianza está la nación, unificada desde arriba, paternalmente, por la voluntad singular del soberano. Y por ende, para el ideólogo de Chambéry sería un sacrilegio que el pueblo pretendiera convertirse desde luego en sujeto *constituyente* de la nación, cuya existencia, a su vez, es igualmente recibida, *constituida*. Así pues, verticalidad unidireccional, y no ciertamente reflexividad y autorreferencialidad, es lo que constituye el núcleo político-religioso de De Maistre. Así como en el tomismo, el mundo, *qua ens creatum*, cifra su sentido y existencia en su referencia a Dios, mientras que este no guarda por su parte relación con cosa alguna, así también los súbditos de una nación reciben prestada del soberano incluso la posibilidad de ser, de decir y de considerarse a sí mismos como un «yo», ya que este es un pro-nombre, digamos, graciosamente otorgado: el único «Yo» vigente y regente es el del rey, el cual firma en efecto así: «Yo, el Rey», subrayando de este modo que el pueblo no puede darse la libertad por sí mismo, sino solo recibir *la liberté par le monarque*.

6. Y DEL SUJETO DE LA CONSTITUCIÓN

Y bien, también a esa acusación podría haber replicado el puntilloso Hegel con un *concedo sed distinguo*. Y es que el filósofo desconfía igualmente del «Pueblo» –con mayúsculas, diríamos en español–, y de quienes utilizan tan «confusa noción» (*verworrenen Gedanken*) para cubrir con su manto cualquier arbitrariedad.[66] Y está, desde luego, de acuerdo en que el Estado tiene precisión de un monarca. Solo que ahí termina su magra concesión al rancio conservadurismo de De Maistre. Pues por un lado, afirma Hegel: «*El* pueblo, tomado *sin* su monarca y sin la *articulación* que, de este modo, es justamente la cohesión necesaria e inmediata del conjunto, es una *masa informe* que no constituye ya Estado alguno». Pero por otro lado, el pasaje continúa: «y no le conviene [en cuanto masa] *ninguna* de las determinaciones que únicamente dentro de un conjunto *interiormente formado* (*in dem in sich geformten Ganzen*) están presentes: soberanía, gobierno, tribunales, autoridad, estamentos y demás. Pues en cuanto se introduce organización (*Organisation*), que es la vida del Estado (*Staatsleben*), el pueblo deja de ser esa cosa abstracta e indefinida (*dies unbestimmte Abstraktum*)»[67].

66 Y ello desde *La liberté en guidant le peuple* (esa terrible pintura de Delacroix sobre la Revolución de 1830 que desmiente sarcásticamente su título) a la exaltación nacionalsocialista de *Das Völkische* o la proclama cubana «¡Patria o Muerte! ¡Venceremos!», hasta llegar, ya en pleno periodo de rebajas, al adjetivo «popular» que califica a un notorio partido español.

67 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 279. *W.*: 7, p. 447.

Ahora bien, sería igualmente unilateral y fallido (*schief*) pensar que esa articulación se debe sin más a la voluntad del monarca y de sus consejeros, y se aplica a su vez sobre la masa del pueblo. Ello nos conduciría de nuevo a la arbitrariedad del *Ancien Régime*. Falta precisamente lo *esencial*, a saber: el contenido de esa articulación, justamente eso que Hegel llama «constitución» (*Verfassung*) de un pueblo histórico. Y esa constitución, al plasmarse en un texto legal, no solo está *en* la historia, sino que *constituye*, da sentido a la historia, modificando el sentir y vivir de los hombres en un proceso que, avanzando, regresa como fundamento y modifica al pueblo al modificarse *a sí mismo*. De ahí que sea insensato proponer (o más bien imponer) a los hombres una Constitución *a priori* (*von vorne*[68]). Tan insensato como defender que hayan de dejarse a su aire tradiciones y costumbres, hasta que el soberano

68 Es obvia la sinonimia del término alemán con el latino (por lo demás, no menos obvio es que, al utilizar la expresión *a priori*, Hegel está refiriéndose implícitamente al kantismo). Hay además un paso donde esa equiparación resulta evidente. Se trata de un pasaje en el que viene criticada la organización estatal (*Staatseinrichtung*) instaurada por Carlomagno, la cual es, a su vez, entendida *sensu lato* como *Konstitution*. De ella dice Hegel que se sostenía tan solo: «en virtud de la fuerza, grandeza y noble sentido de ese individuo, en vez de estar fundada en el espíritu del pueblo ni haberse introducido de un modo viviente en el mismo, habiendo sido algo exteriormente impuesto, *una Constitución* apriórica como la que *Napoleón* dio a España, que en seguida se derrumbó, dado que no podía ser sostenida mediante violencia (*Gewalt*). Y es que lo que constituye más bien la efectiva realidad de una constitución (*Verfassung*) es que ella exista en los sujetos (*Subjekten*) como libertad objetiva, como la manera sustancial de la voluntad, como deber y con carácter vinculante». (G. W. F. Hegel, *PhWeltg.*, *op. cit.*.; W.; 12, p. 444; subr. mío).

estime conveniente introducir a capricho cambios en ellas; pero igual de insensato sería declarar sin más (y solo eso: sin transformación profunda, educación previa y fomento del bienestar) en soberana a la nación: una noción abstracta bajo la cual pueden esconderse ideologías, banderías, intereses de todo tipo.[69]

69 He aquí, abruptamente enfrentadas, dos ideologías extremas. De Maistre subraya el carácter superfluo de las *chartes*, salvo el valor *declarativo* que puedan tener. Según él: «Aucune constitution ne résulte d' une délibération; les droits des peuples ne sont jamais écrits, ou du moins les actes constitutifs ou les lois fondamentales écrites, ne sont jamais que des titres déclaratoires de droits antérieurs, dont on ne peut dire autre chose, sinon qu'ils existent parce qu' ils existent» (*Considérations*, p. 232). A simple vista, no parece sino que la Comisión de la Junta Central de la Constitución de 1812, al remontarse a las leyes de Navarra, Aragón y Castilla como origen de aquella, hubiera propuesto algo análogo. Nada más lejos, sin embargo, de la intención de la Comisión que el tradicionalismo fideísta del saboyano. La Comisión no se remite a un pasado cuyos cuerpos legales estima por demás confusos, dispersos, y aun incompatibles a las veces entre sí, sino que los *trae a colación* (por decirlo con Benjamin: los cita à l'*ordre du jour*) para construir un futuro *común*: el de una nación soberana, presidida por una monarquía moderada que «reposa majestuosamente sobre las sólidas bases de una Constitución liberal» (así concluye el *Discurso preliminar*; *op. cit.*, p. 129). Por cierto, De Maistre aduce al pie de ese texto el testimonio de un autor que, como él dice, *n'est pas suspect*: Algernon Sidney, un aristócrata republicano inglés que murió ejecutado por «alta traición» al participar en un complot contra Carlos II de Inglaterra y que, en cambio, se había opuesto a la ejecución de Carlos I (ver *infra*, nota 80). El pasaje procede de los *Discourses Concerning Government* (Londres, 1698), aunque De Maistre omite, desde luego, el hecho de que esa obra propugnaba que el deber y el derecho de los súbditos era participar y decidir junto al monarca en los asuntos del gobierno. Sidney escribe: «Habría que estar loco para preguntar quién haya dado su libertad a las ciudades de Esparta, de Roma, etc. Esas repúblicas no han recibido sus

Por eso, cuando Hegel ha de referirse a una «perfecta Constitución» (*eine vollkommene Konstitution*), advierte al respecto la conveniencia de pararse a pensar (*bedenken*) dos cosas: a) «que cuanto más excelente sea la Constitución de un pueblo, tanto más excelente hará ella al pueblo (*um so vortrefflichermacht*)»[70]; y b) «al revés (puesto que las costumbres son la Constitución

constituciones (*chartes*, traduce De Maistre) de los hombres. Son Dios y la naturaleza quienes se las han dado». En una posición diametralmente opuesta, el famoso opúsculo del Abate Sieyès: *Qu'est-ce que le Tiers-État?*, de 1788, declara en su cap. 5: «Une nation est indépendante de toute forme, et de quelque manière qu'elle veuille, il suffit que sa volonté paraisse pour que tout droit positif cesse devant elle comme devant la source et le maître suprême de tout droit positif» (Flammarion, París, 1988, p. 132). Casi cien años después, Emilio Castelar enfrentará las dos posiciones, poniéndose desde luego del lado de Sieyès. Así, como si estuviera justificando a Sidney, dirá que los pueblos antiguos «creían que fuera de la sociedad, lejos de la sociedad, en el seno de Dios o en el seno de los tiempos, se forjaban poderes capaces de imponerse a todos los siglos y de imperar sobre todas las generaciones». Por el contrario, continúa, «nosotros creemos que el poder de la soberanía es inmanente en las naciones, las cuales pueden cambiar cuando les plazcan las leyes fundamentales, y cuando les plazca derogar, cambiar, transformar, destruir, renovar los poderes supremos» (*Discursos parlamentarios y políticos en la Restauración*, Comunidad de Madrid, 1999, p. 303). Ante tamaña exageración, quizá habría que dirigir al ilustre político una crítica análoga a la de De Maistre, cambiando «hombre» por «nación».

70 Hago notar dos puntos, brevemente: 1) no es pues el pueblo, el Parlamento o el rey quien *hace* la Constitución, sino esta la que hace a todos ellos, la que los constituye justamente como sujetos; 2) esta proposición corresponde en la esfera política a otra más general, propia de la filosofía de la historia: «Quien ve al mundo de un modo racional, también es visto por este de un modo racional; ambos respectos están en determinación recíproca (*Wechselbestimmung*)» (G. W. F. Hegel, *PhWeltg. W.*; 12, 23).

viviente[71]), en su carácter abstracto, la Constitución no es nada de por sí (*nichts für sich ist*), sino que han de referirse [las costumbres, F. D.] a ella, mientras que ella ha de llevar a plenitud el espíritu viviente de ese pueblo». Y a continuación aparece el pasaje decisivo, a saber: una Constitución no puede imponer *aus der Pistole* un modo de vivir y de pensar al pueblo; pero tampoco puede existir un verdadero Estado sin Constitución. *Porque esta educa*. En efecto, por un lado, es obvio que «el pueblo está arrojado a la historia» (*das Volk fällt in die Gechichte*). Pero, por otro, no es menos cierto que la *Konstituion* convierte a una nación en un Estado civilizado (valga la redundancia). Pues, al igual que el niño educado pasa a ser adulto: «así también es educado todo pueblo: su estado de infancia o de barbarie se trueca, de este modo, en un estado racional.»[72]

71 Parece que en este caso debería haber escrito Hegel: *Verfassung*. De todas formas, adviértase que se trata de lecciones, editadas en este caso por Michelet, por lo que no sería oportuno obsesionarse en demasía con la letra. No estamos aquí ante *ipsa verba magistri*.

72 G. W. F. Hegel, *GPh. op. cit.*, II, p. 89. Este importantísimo punto tiene, como es lógico, su justificación y alcanza su sentido pleno dentro de la *Ciencia de la lógica*. Recuérdese que Kant fiaba la «disposición» (*Beschaffenheit*) y la «capacidad» (*Vermögen*: también, «fortuna») del género humano a un «acontecimiento» o experiencia señalada (justamente, un *signum prognostikon*). A los ojos de Hegel, este recurso a la experiencia supone un desprecio hacia la filosofía. El hecho de que una *disposición* sea tildada de «buena o mala» no depende de un acontecimiento, sino de «la concordancia de la disposición con la determinación (*Bestimmung*), con el concepto». Y al revés (como hemos visto ejemplificado ahora, en el caso de la Constitución): «esta disposición no es una mera exterioridad inesencial y separable, o un mero estado de cosas [como si, por ejemplo, la Revolución francesa o las reformas prusianas hubieran

7. QUE TODO ES CUESTIÓN DE MÉTODO

¿Qué consecuencia cabe sacar de todo ello? Esta: una *buena Constitución* es aquella que confiere expresión *institucional* a la convicción subjetiva (*Gesinnung*) que un pueblo tiene de su propio carácter e, inseparablemente, presta atención a las costumbres objetivas (*Sitten*) que han ido constituyendo, sedimentadas, el modo de ser de ese pueblo. Según esto, la tarea del político parece clara: *anudar el modo de pensar y el modo de ser del pueblo* (como corresponde en el plano político a la equivalencia de pensar y ser en la esfera lógica), de modo que las costumbres devengan leyes de obligado cumplimiento y los habitantes de la nación *ciudadanos libres del Estado.*[73] Lo

---

podido darse, digamos, en España; F. D.], sino la determinidad del ser de la Cosa misma. La disposición no es algo aparte de la determinación sino que, según esté dispuesta la Cosa, así será ella también [*mutatis mutandis*: según sea la constitución o cualidad de un pueblo, así será su Constitución; F. D.]. La cualidad es precisamente esto: que la determinidad (*Bestimmtheit*), diferenciada en determinación y disposición, sea esencialmente la unidad de ambos momentos» (G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, II: 72). O en nuestro caso: la cualidad de un *buen* Estado consiste esencialmente en que él sea la unidad de *Verfassung* y *Konstitution*.

73 Examinando Hegel la conjunción del contenido de la voluntad racional y de la voluntad individual, señala que, cuando tal contenido: «en forma de universalidad para la conciencia de la inteligencia, viene *puesto* (*gesetzt*) junto con la determinación (*Bestimmung*, como cuando alguien está *determinado* a hacer tal o cual cosa, F. D.), entendida como poder que se hace valer (*als geltende Macht*), es la *ley* (*das Gesetz*) ... [pero] configurado en su universalidad para la voluntad subjetiva, como el *hábito* (*Gewohnheit*), el modo de sentir y el *carácter* de esta, ese contenido tiene validez como *costumbre* (*als Sitte*)» (G. W. F. Hegel, *Enz.*, *op. cit.*, § 485, *Anm. W.*; 10, p. 304).

primero fue, según parece, el empeño fundamental de Napoleón (parcialmente frustrado, aunque su *Code civil* ayudó a las naciones europeas y americanas a llegar a ser más libres): «He subido al trono –confesaba, es verdad que *a posteriori*– para poner a las leyes de acuerdo con las costumbres»[74]. Lo segundo se halla expresado del modo más nítido en el *Discurso preliminar* de la Constitución de 1812, redactado (o al menos coordinado y supervisado) por Argüelles. Es bien significativo comprobar hasta qué punto su concepción se acerca (naturalmente *sans le savoir*) a la hegeliana: «Nada ofrece la Comisión en su proyecto –dice– que no se halle consignado del modo más auténtico y solemne en los diferentes cuerpos de la legislación española, sino que se mira como nuevo *el método con que ha distribuido las materias*, ordenándolas y clasificándolas para que formasen un *sistema* de ley fundamental y constitutiva en el que estuviese contenido con enlace, armonía y concordancia cuanto tienen dispuesto las leyes fundamentales de Aragón, Navarra y Castilla»[75]. Puede

74 *Manuscrit venu de Sainte-Hélène*: «Je suis monté sur le trône pour mettre les lois en accord avec les mœurs» (Cit. por J. d'Hondt, *L'éthique dans le monde comme il va*, en *Justification de l'éthique*, XIX^e^ Congrès de l'Association des Societés de Philosophie de langue française, Université de Bruxelles, Bruselas 1984, p. 26). Con algo menos de solemnidad, también el primer presidente de la joven democracia española, Adolfo Suárez, declaró en su primera alocución televisiva a la nación (en 1976) que su propósito era: «Elevar a la categoría política de normal lo que a nivel de calle es plenamente normal» (Cit. en J. Tusell, *Historia de España*. Folio, Barcelona, 2009, p. 114).

75 *Discurso*, p. 67 (subr. mío). Y más adelante: «la Constitución de la monarquía española debe ser un sistema completo y bien ordenado cuyas

resultar esclarecedor comparar este método, cuya misión es elevar a sistema el aglomerado de los dispersos cuerpos legislativos, con la relación establecida por Hegel entre la lógica y las ciencias. También el filósofo podría reconocer que nada hay de *nuevo* en cuanto a ese material básico, por lo demás ya *semimanufacturado*, por así decir. Y es que tanto Argüelles como Hegel saben distinguir muy bien, contra el empirismo de un lado y la escuela histórica del derecho del otro, entre la procedencia del contenido (un producto ya preparado por las ciencias, empero) y su reconstrucción racional «con enlace, armonía y concordancia», sin que esta venga por ello de no se sabe qué mentes privilegiadas que desde fuera pretendieran distribuir, ordenar y clasificar los aportes científicos o, en su caso, políticos y jurídicos. No. El método, siendo *nuevo*, surge, sin embargo, de una necesidad –ínsita tanto en las ciencias como en las legislaciones– de unificación en un sistema. Adviértase el paralelismo entre el texto hegeliano y el proceder de Argüelles (he ubicado entre corchetes los temas de nuestro político): «Por lo que hace a la primera universalidad abstracta del pensar, es correcto y

---

partes guarden entre sí el más perfecto enlace y armonía. [...] Cuando la Comisión dice que en su proyecto no hay nada nuevo, dice una verdad incontrastable, porque no lo hay en la sustancia» (*ibíd.*, p. 76). Compárese esta declaración con la de Hegel en su *Introducción a la lógica*: esta –dice– «es tan escasamente formal y prescinde tan escasamente de la materia propia de un conocimiento realmente efectivo y verdadero que su contenido es, más bien, lo único verdadero absoluto o, si se quisiera servir uno aún de la palabra materia, es la materia de verdad: una materia empero que no es algo exterior a la forma» (G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, II: 21).

aun básico decir que el *desarrollo* (*Entwicklung*) de la filosofía se debe a la experiencia [a las costumbres]. Pero las ciencias empíricas [o los cuerpos legales] no se quedan estancadas en la percepción de las *singularidades* de los fenómenos, sino que, de manera pensante, han elaborado para la filosofía [para la Constitución] el material [las costumbres, la constitución histórica de un pueblo], al encontrar en este las determinaciones, géneros y leyes universales [las leyes fundamentales de los reinos]; de este modo, preparan ese contenido de lo particular para que este pueda ser acogido en la filosofía [en la Constitución]»[76].

Por cierto, también en la *Ciencia de la lógica* (ese pretendido reino abstracto de las sombras) encontramos un ejemplo político que podría aplicarse muy bien a lo criticado por Argüelles, a saber: la inconsecuencia y aun contradicción entre las diferentes legislaciones, por no hablar de la jurisprudencia, de modo que esa amalgama de leyes, ordenanzas y normas sueltas jamás podrían servir, dado su estado de *diversidad* de singularidades, de base o *término medio* para conectar la vieja y añorada soberanía de los reinos de las Españas con la apuesta de futuro en favor de una todavía nonata monarquía moderada, sometida a la soberanía de la nación (o más

76 G. W. F. Hegel, *Enz.*, *op. cit.*, § 12, *Anm. W.*; 8, 57s. Cf. también G. W. F. Hegel, *Enz.*, *op. cit.*, § 9, *Anm. W.*; 8, 52: «La relación de la ciencia especulativa con las otras ciencias no consiste sino en que aquella, lejos de dejar a un lado el contenido empírico de las últimas, lo reconoce y utiliza, reconociendo al mismo tiempo lo [que hay de] universal en estas ciencias: las leyes, géneros, etc., y utilizándolo para su propio contenido, solo que, además, introduce en estas categorías otras y las hace valer».

bien, de la articulación de sus estamentos: clero, magnates y pueblo). Tratando en efecto, en la *Lógica subjetiva*, del *mecanismo* en su paso al quimismo, aduce el filósofo, en el ámbito moral y social, como ejemplo de término medio vinculante la *sociabilidad*, por cuya virtud puede establecerse, dice: «una comunidad de bienes» (*Gütergemeinschaft*). Y al punto pasa al plano histórico-político, señalando: «Pero del *terminus medius* de la individualidad, cuando es proseguido además de un modo abstracto, se sigue la disolución del Estado, que es la suerte sufrida, por ejemplo, por el Imperio germánico, al haberse atenido a ese último *terminus medius*. No hay nada que pueda tenerse, vista la cosa con equidad, por más insuficiente que un tal silogismo formal, ya que el *terminus medius* utilizado está basado en algo casual o arbitrario»[77]. Hegel está aludiendo aquí a la suerte del llamado Sacro Imperio Romano Germánico, cuya última apariencia, ya inerme, fuera destruida por Napoleón en 1816: un Imperio de tipo feudal, basado en alianzas personales que formaban una liga de príncipes electores (*Kurfürsten*), cuya voluntad individual se imponía de tal modo a un emperador cuyo poder era poco menos que nominal (especialmente tras la Guerra de los Treinta Años), que el *Reich* jamás pudo alcanzar más constitución que la de ser una simple alianza entre Estados más o menos independientes (a finales del siglo XVIII, el *Deutsches Reich* estaba formado por más de trescientos territorios; el conjunto era conocido despectivamente como *Kleinstaaterei*).

77 G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, 12, 96 y ss.

Pues bien, de una manera análoga se queja justamente Argüelles en el *Discurso preliminar* de la proliferación de códigos y legislaciones en la jurisprudencia española: «La promulgación de estos códigos, la fuerza y autoridad de cada uno, las vicisitudes que ha padecido su observancia, ha sido todo tan vario, tan desigual, tan contradictorio, que era forzoso entresacar con gran cuidado y diligencia las leyes puramente fundamentales y constitutivas de la monarquía de entre la prodigiosa multitud de otras leyes de muy diferente naturaleza, de espíritu diverso y aun contrario a la índole de aquellas». Por lo demás, advierte Argüelles que la Comisión: «ha tenido a la vista preparado ya de antemano» ese trabajo «por otra Comisión, nombrada por la Junta Central». Como se ve, el paralelismo entre esa labor de extracción de leyes y el trabajo realizado por las ciencias empíricas, según Hegel, es patente. Como lo es también, por cierto, la necesidad de que las ciencias, *asumidas*, sean alzadas a la Ciencia y encuentren en este *sistema* justificación y sentido, mientras que Argüelles desearía para la Constitución una sistematización semejante: «Su textura, Señor—pide en vano a un rey ausente, y renuente—, por decirlo así, ha de ser de una misma mano, su forma y colocación ejecutada por un mismo artífice»[78]. Solo que Hegel sí escribió la *Ciencia de la lógica* (o más bien, varios textos a ella relativos) y, en cambio, la Junta Central no habría llegado, al decir del redactor del *Discurso*, a ver por completo cumplido su intento, «reducido a la nomenclatura de las leyes, que mejor pueden llamarse fundamentales»[79].

78 *Discurso*, p. 76.
79 *Ibíd.*, p. 75.

Solo que la Constitución de 1812 estableció algo mucho más importante que la restauración de las leyes fundamentales de los viejos reinos, reunidas en una nomenclatura. Para empezar, el que el poder real venga reducido a la ejecución de las leyes redactadas por las Cortes, y sobre todo el modo en que esa limitación (luego, obviamente, atemperada) es expuesta en el *Discurso preliminar*, no puede por menos de hacernos recordar el célebre símil hegeliano, que reduce el poder de la voluntad real a la de *un punto sobre la i*[80]. Item más, se establece con toda

80 G. W. F. Hegel, *GPhR, op. cit.*, § 280, *Zus. W.*; 7, p. 451: «En una organización *bien formada se trata solo de* la punta de una decisión *formal: para que alguien sea monarca no hace* falta sino un hombre que diga *«sí» y ponga el punto sobre la i»*. Y si el monarca se negara repetidas veces a lo propuesto por el Parlamento, bien posible sería que el punto (la cabeza) acabara por ser violentamente separado del trazo vertical (el tronco), perdiendo el signo de este modo todo su valor. Ya había pasado una vez, exactamente, el 30 de enero de 1649, en Londres, poco después de que Cromwell advirtiera a Algernon Sidney (ver *supra*, nota 69), a la sazón uno de los jueces en el proceso contra Carlos I: «I tell you, we will cut off his head with the crown upon it», lo cual provocó que Sidney se retirara del juicio (cit. en J. Scott: Sidney, Algernon (1623–1683), en *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004, ed. *online*: enero de 2008). Por cierto, en inglés «yo» se escribe con mayúsculas: *I*, y por tanto sin punto. Una ejecución semejante volvería a ocurrir el 21 de enero de 1793, cuando el ciudadano Luis de Borbón fue guillotinado en París. Por su parte, el pueblo español no llegó a tanto, comportándose más bien de un modo antitético: el 2 de mayo de 1808 intentó impedir violentamente que miembros de la familia real fueran llevados a Francia, y el 14 de abril de 1931 provocó democráticamente la expulsión de Alfonso XIII, logrando así que la «i», conservando el punto, se exiliase al punto en París. Por lo que hace a la Constitución de 1812, el *Discurso preliminar* es mucho más contundente de lo que apareció al fin promulgado. De hecho, en el *Discurso* se declara «que la potestad de hacer leyes corresponde esencialmente a las Cortes, y

claridad, mediante «reglas fijas, claras y sencillas», una neta separación de poderes en el Estado, determinando así, con toda exactitud y precisión, la autoridad que tienen las Cortes de hacer leyes de acuerdo con el rey; la que ejerce el rey para ejecutarlas y hacerlas respetar, y la que se delega a los jueces y tribunales para la decisión de todos los pleitos y causas con arreglo a las leyes del reino.[81] Y lo más importante, en un ejercicio *esencial* de restauración *interiorizante* (recuérdese el doble sentido de *Er-Innerung*), que es a la vez la *exteriorización* del principio básico del Estado moderno,[82] la propuesta final del *Discurso* es que la nación vuelva a ser lo que antes era: *soberana*, señora de sí y de su destino.[83] También Muñoz

---

que el acto de la sanción debe considerarse *solo como un correctivo* que exige la utilidad particular de circunstancias accidentales» (p. 89; subr. mío).

81 *Discurso*, p. 80.

82 La relación esencial *interno/externo* constituye el último paso de la reflexión –el movimiento propio de la *Lógica* de la esencia– antes de arribar a la realidad efectiva. Por cierto, como se verá más adelante, bien podría aducirse el paso siguiente de la *Lógica* como explicación del fracaso de la Constitución de 1812: «El movimiento de la esencia es en general *devenir hasta llegar al concepto* (*das Werden zum Begriffe*). Dentro de la relación de interno y externo se destaca ahí delante el momento esencial de la misma, a saber, que sus determinaciones están puestas, [en el sentido de] estar de tal modo en la unidad negativa que cada una está no solamente como su otra, sino también como la totalidad del Todo. Pero esta totalidad es, dentro del concepto en cuanto tal, lo *universal*: un basamento todavía no presente dentro de la relación de lo interno y externo [...] la identidad negativa de lo interno y externo [...] es la *inmediata inversión* de cada una de estas determinaciones dentro de la otra» (G. W. F. Hegel, *WdL*. 11: 366s.). Esa inmediatez es la responsable de la ruptura de la relación (ver *infra*, nota 88).

83 *Discurso*, p. 128: «la nación [...] era, en fin, soberana, y ejercía sus derechos sin contradicción ni embarazo».

Torrero subraya, con mayor énfasis: «Un Estado se llama libre cuando es dueño de sí mismo y tiene el derecho de hacer sus propias leyes, sin que se le pueda precisar a obedecer sino a aquellos que ha consentido»[84].

84 *Diario de Sesiones*, 8 de agosto de 1811 (cit. por Sánchez Agesta en su *Introdución al Discurso*, p. 45). Esta declaración de autonomía por parte de la nación (y aun de autocracia, ya que el rey es elegido por las Cortes) se remonta al menos al gran jurista Bartolo da Sassoferrato (1313-1357), con su célebre principio: *Civitas sibi princeps est* (la frase exacta es *civitas superiorem non reconoscens est sibi princeps*), entendiendo *civitas* (Estado, diríamos hoy) a la vez como conjunto de ciudadanos (*universitas*) y como el Consejo que los representa (*concilium* [...] *totam civitatem repraesentat*; [...] *concilium repraesentat mentem populi*). Cit. en Rolando Tamayo y Salmorán. *Los publicistas medievales y la formación de la tradición política de Occidente*, VIII, «Jurisprudencia medieval y formación de la teoría política», UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2005, p. 195. Por cierto, contra la muy extensa influencia de Bartolo y de su discípulo Baldo degli Ubaldi se alzaron ya en el siglo XV los reyes de Castilla, como en la *Premática* de Juan II (1427) o en la *Primera Ley de Toro* (1505), la cual pone ya explícitamente en manos del monarca (en este caso, de Juana de Castilla) tanto la promulgación de leyes como su interpretación («E mandamos que quandoquier que alguna dubda ocurriese en la interpretación e declaración de las dichas leyes de Ordenamientos e Premáticas e Fueros o de las Partidas, que en tal caso recurran a Nos e a los Reyes que de Nos vinieren para la interpretación e declaración dellas»). De todas formas, la gran variedad de tratados y cuerpos jurídicos medievales (cosa de la que hemos visto quejarse a la Comisión de la Junta Central) explica en parte esa necesidad de unificación de las leyes. Véase el donoso poema «Desir que fue fecho sobre la justiçia e pleytos e de la gran vanidad d'este mundo» atribuido a Fernán Martínez de Burgos (siglo XV): «¡Mirad si es tormenta! / Vienen el pleyto a disputaçión. / Allí es Bartolo [de Sassoferrato] e Chino [Cino da Pistoia], Dijesto [el *Digesto*], / Juan Andrés [Giovanni Andrea] e Baldo [degli Ubaldi], Enrique [de Segusia o Susa, llamado *el Ostiense*] do son / más opiniones que uvas en çesto». El poema procede del *Cancionero de Baena*.

8. DE LA IRREPARABLE ROTURA DE LO REAL

Y sin embargo, es bien sabido que tan altas esperanzas no se cumplieron.[85] Conocemos los motivos históricos. Las razones *lógicas* tienen en cambio que ver con la disparidad entre la realidad *fáctica* de la nación española (es decir, con su «constitución» o *Verfassung*) y la idealidad *formal* de su Constitución (*Konstitution*) en 1812: al cabo, un cuerpo legislativo tan bienintencionado como *apriorístico* que no contaba ni con la aquiescencia del monarca (cuya renuencia se presume en el *Discurso*, como hemos visto, con «timidez y desconfianza»), ni con la del pueblo mismo: sea como estamento llano (que dos años después se apresuraría a exclamar: «¡Vivan las caenas!»[86]), sea como el de los magnates (una coalición de la aristocracia y la nueva burguesía), sobre todo en el caso del elemento *criollo* de los delegados de ultramar, y ello a pesar de que el texto legal convertía por derecho las antiguas colonias (los virreinatos) en *provincias* del nuevo Estado y en *ciudadanos* a los antiguos súbditos de la Corona, incluyendo

Ed. de B. Duttony J. González Cuenca, Visor, Madrid 1993, pp. 603-610.

85 Y siguen sin cumplirse, a tenor de la modificación en 2011 del art. 135 de la Constitución de 1978 (ver *supra*, nota 39). Malévolamente, cabría pensar que en España la cesión de la soberanía ha pasado de una dinastía francesa, la Casa de Borbón, a una Comisión Europea (a su vez, dirigida internamente por Alemania).

86 El hecho además de que, todavía hoy, la expresión: «Viva la Pepa», signifique un pintar como querer, un irreflexivo «proceder a lo loco», sin atender a las circunstancias y condiciones necesarias para la realización de algo, muestra a las claras hasta qué punto está enraizada la creencia en el carácter apriorístico y poco menos que impuesto de la Constitución.

además en su definición de ciudadanos españoles no solo a los europeos o a sus descendientes americanos, sino incluso a los aborígenes americanos[87].

Pues bien, es en el *juicio apodíctico*, críticamente examinado y desarrollado en la *Lógica* hegeliana, donde se pone de manifiesto esa incompatibilidad entre la realidad del sujeto (en este caso, de la Constitución) y su definición ideal, precariamente

87 Es bien sabido que los diputados ultramarinos no abrigaban, en principio, la intención de separarse de la metrópoli (dejando aparte el caso de Venezuela), dado que la Constitución propugnaba un modelo *hispánico* global (ya hemos visto que su primer artículo considera como ciudadanos de la nación «a todos los españoles de ambos hemisferios» (ver *supra*, nota 35), y en el fondo, a pesar de todas las precauciones tomadas, de regusto *republicano federal*. Pero tras el retorno del absolutismo, con el *Manifiesto de los Persas* (remedando a Montesquieu y a De Maistre, podríamos decir al respecto que los españoles de 1814 podían incluso convertirse en persas; y por ende, no en griegos ni romanos), muchos de los parlamentarios que habían jurado y firmado la Constitución (p.e. el mexicano Miguel Ramos Arizpe, el ecuatoriano José Mejía Lequerica, el peruano Vicente Morales Duárez o el chileno Fernández de Leiva —dicho sea por ir descendiendo a lo largo del continente—) abrazaron abiertamente el separatismo, no sin llevar las fructíferas semillas de la Constitución a la legislación de sus respectivas repúblicas. Más paralela aún fue la suerte de la Constitución del Reino de las dos Sicilias, promulgada en 1812 siguiendo el modelo de la Papa, y restablecida igualmente en 1820, con referencia *explícita* a la restauración coetánea de la Constitución española, según se lee en el préambulo: «In conseguenza degli atti de' 7 e de' 22 luglio 1820, co' quali fu adottata la costituzione politica della monarchia spagnuola con le modificazioni (salve le basi) che la rappresentanza nazionale costituzionalmente convocata crederebbe di proporre per adattarla alle circostanze particolari del regno delle Due Sicilie...» (cit. en A. Aquarone, M. D'Addio y G. Negri, *Le Costituzioni Italiane*, Edizioni Comunità, Milán, 1958).

enlazados por un *terminus medius* roto –que, al pasar ese juicio (la última figura judicativa, por lo demás) a convertirse en silogismo, mostrará a este, por lo pronto, como un *paralogismo* por *quaternio terminorum* (ya que, según el hilo conductor del ensayo, el *terminus medius* remite, en el fondo, a dos nociones difícilmente: *Verfassung* y *Konstitution*). El juicio apodíctico de nuestro país podría en efecto enunciarse así: «España, en virtud de su C(c)onstitución, es una nación soberana». El problema no atañe tan solo, obviamente, a un país y a una época, sino a la índole interna de *toda* realidad efectiva (todavía dentro de la esfera de la *esencia*, esto es: *sujeta necesariamente a* un juicio apodíctico, y por ende no absolutamente libre); pues según esta última figura del *juicio del concepto*, la idea se manifiesta aquí *esencialmente* lo mismo como identidad que como diferencia de sus extremos (a saber: que *España* es una *nación*). Leamos el decisivo texto de Hegel (iré añadiendo entre corchetes la ejemplificación política del desarrollo lógico): «El sujeto del juicio apodíctico (la casa [o el país: la casa de todos los ciudadanos]), dispuesta (*beschaffen*: el adjetivo remite a la *Bechaffenheit* o disposición de hecho, histórica, propia de la *Lógica del ser*, F. D.) de tal y cual manera [o sea, con una determinada manera de ser o constitución], es buena [es decir, está constituida como Estado]; la acción, dispuesta de tal y cual manera, es justa [o sea, por la promulgación legítima del texto legal, se configura como un Estado de *derecho*] tiene en él, primero, lo universal, lo que él debe ser (una monarquía moderada y constitucional), y en segundo lugar, su disposición (*Beschaffenheit*; en este caso, su *Verfassung*); esta contiene el fundamento, el porqué de que

le convenga o no al sujeto íntegro un predicado del juicio-del-concepto, esto es: de si el sujeto [España] corresponda o no a su concepto [una nación, en cuanto Estado de derecho]. [...] Sujeto y predicado se corresponden y tienen el mismo contenido, y este contenido mismo es la universalidad concreta, puesta [España es un país determinado al que le corresponde ser una nación]. El sujeto [este país] contiene igualmente ambos momentos dentro de una unidad inmediata [atiéndase al adjetivo], en cuanto Cosa [*Sache*, el asunto ventilado en la Constitución]. *Pero la verdad de esa unidad es que ella está dentro de sí rota en su deber ser* [lo que reza la *Konstitution*] *y en su ser* [el modo en que *de facto* está constituida España]; *este es el juicio absoluto sobre toda realidad efectiva*»[88].

88 G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, 12: pp. 87yss. (subr. mío). Cf. también G. W. F. Hegel, *GPh.*; II, p. 90: «Tiene [toda constitución de hecho] una existencia (*Dasein*) en el tiempo, y no puede conservarse [para siempre]; ha tenido validez, pero ya no puede seguir teniéndola; está en la idea [misma] de la constitución: el que esa existencia tenga que ser abolida. Una comprensión (*Einsicht*) semejante puede ser alcanzada únicamente por la filosofía. [...] Cuando esta comprensión se generaliza, las transformaciones del Estado (*Staatsumwälzungen*) se producen sin una revolución violenta; las instituciones decaen (*fallen ab*), se pierden sin que se sepa cómo; cada cual se resigna a la suerte de ver cómo se pierden sus derechos. Cuándo haya llegado ese momento es algo que el gobierno debe saber; en cambio, si, ignorando lo que es la verdad, se aferra a las instituciones temporales, si toma bajo su protección lo que rige de un modo no esencial frente a lo esencial (y qué es lo que esto sea es algo que va implícito en la idea), llegará un momento en que caerá bajo los embates incontenibles del espíritu, y la desintegración (*Auflösung*) del gobierno hará que se desintegre el propio pueblo y surja un nuevo poder gubernativo (*Regierung*), a menos que prevalezcan el gobierno anterior y lo inesencial».

9. FRACASA OTRA VEZ, FRACASA MEJOR

Y bien, si esto le ocurre a toda realidad efectiva, tampoco es necesario lamentarse demasiado por ello.[89] La lucha continuará

89 El famoso (y malfamado) dístico del Prólogo de la *Filosofía del derecho* reza, como es notorio: «Lo que es racional (*vernünftig*), es realmente efectivo (*wirklich*); / y lo que es realmente efectivo, es racional» (G. W. F. Hegel, *GPhR, op. cit.*, *W.*: 7, 24). Lo cual quiere decir, por lo menos, que *la razón* mueve al mundo, y que este le corresponde, en la medida que puede (la frase puede leerse como una proposición *condicional*, en la que obviamente es la prótasis la que tiene la primacía: «Si y solo si lo racional es real, entonces lo real es racional». O dicho en general: solo si la *lógica* tiene que ver con la *realidad*, la explica y la *juzga*, entonces lo real corresponde a lo lógico. Quienes critican irreflexivamente este paso debieran, para empezar, leerlo en su propio contexto: Hegel está hablando aquí de la suerte corrida por la *república* postulada por Platón, así como del principio más alto implícito ya en ella, a saber: «la libre e infinita personalidad» de todo individuo. Y continúa: «precisamente el principio en torno al cual gira lo distintivo de su idea es el eje en torno al cual ha girado la inminente transformación (*Umwälzung*: término sinónimo de «revolución», F. D.) del mundo». E inmediatamente sigue el dístico. Como se aprecia, ese principio es el que ha *juzgado apodícticamente* de la suerte del mundo antiguo, si es que no de toda entidad política (en su *Handexemplar*, Hegel ha añadido prudentemente: *damals*, «por entonces», después de «ha girado», como queriendo detener –en vano, como él mismo habrá de reconocer con ocasión de la *Julirevolution* de 1830– los saltos cualitativos revolucionarios). Por otra parte, que ese quiasmo remita a la vez a lo *racional* y a lo *real* es lo menos que se puede pedir de dos términos propios de la lógica *especulativa* (no meramente formal): la *Wirklichkeit* es la última figura de la *lógica de la esencia* (el reino de la necesidad), la cual desemboca en la *lógica del concepto* (el reino de la libertad); y la compenetración de ambos en un juicio apodíctico corresponde lógicamente al paso del *juicio* (en el cual no hay identidad plena entre sujeto y predicado) al *silogismo* (en el cual se manifiesta ya, aunque todavía subjetiva y formalmente, la

hasta que se desarrolle *en lo posible* el principio de toda verdadera constitución estatal (*Staatsverfassung*: adviértase pues que

---

Idea: lo *racional* por excelencia). En fin, apremiado por los malentendidos, Hegel introdujo una Observación al § 6 de la *Enciclopedia*, en la que repite estas «simples frases» (*einfache Sätze*: creo que hay que tomar aquí el adjetivo en su sentido más estricto y riguroso) y ofrece de ellas una explicación que dice lo mismo, pero de manera más clara, si se quiere, que aquello que escribiera en la *Lógica* sobre el juicio apodíctico. En 1827 escribe, y repite en 1830 «no solo que Dios es realmente efectivo, [sino] que él es lo más efectivamente real (*das Wirklichste*), que solo él es de veras realmente efectivo [y] que en general la existencia (*Dasein*) es en parte *fenómeno* (*Erscheinung*) y solo en parte realidad efectiva». Y líneas después aplica muy significativamente esta importante precisión (a saber, que nada que esté ahí, y por tanto en el tiempo, es de veras *wirklich*) al campo político: pues, por seguir con nuestro tema, no hay *Verfassung* que no esté sometida a cambios (que pueden ser fomentados y acelerados por una *Konstitution*, como hemos visto), e incluso a una *Umwälzung*, literalmente a una *re-volución* (por lo menos, eso habría ocurrido en el paso del modo de ser antiguo: la necesidad, al principio moderno de la libertad). Hegel achaca el malentendido a la querencia del entendimiento, el cual «tiene por verdaderos los sueños de sus abstracciones y se vanagloria de *lo que debe ser* (*das Sollen*) y lo prescribe (*vorschreibt*: recuérdese la crítica a las Constituciones *aprióricas*, *von vorne*; F. D.) sobre todo en el campo político, como si el mundo tuviera que esperarle a él para experimentar cómo *debe* ser él, pero no es; pues si el mundo fuera como debe ser, ¿dónde quedaría la vieja listeza (*Altklugheit*) del deber ser propugnado por el entendimiento? Cuando este se revuelve con el deber ser contra objetos, instituciones (*Einrichtungen*; entiéndase la legislación y organización del Estado, F. D.), situaciones, etc., que son triviales, externas y perecederas, y que para un determinado tiempo y en círculos particulares bien pueden haber tenido una relativa gran importancia; y bien puede estar el entendimiento en lo justo al encontrar en tales casos muchas cosas que no corresponden a determinaciones universales justas; ¿quién no sería tan listo (*klug*) que no viera en su entorno muchas cosas que de hecho no son como debieran ser? Solo que esta listeza no tiene derecho a figurarse que con tales objetos

se trata de la constitución *fáctica*, histórica de un país, y no simplemente de su legislación). Pues, como apunta incisivamente Hegel, esta seguirá siendo *unilateral*, mientras se muestre incapaz de mantener en su interior el principio de la libre subjetividad (*das Prinzip der freien Subjektivität*) y no sepa corresponder a una razón ilustrada (*einer ausgebildeten Vernunft*)»[90].

De todas formas, así como hay victorias pírricas se dan también fracasos altamente fructíferos. El de la Constitución de 1812 es un ejemplo señalado de lo último. Sin su poderoso aliento no se entiende el decurso de los dos últimos siglos, y no solo en España o en las nuevas repúblicas americanas. Tampoco la *Ciencia de la lógica* ha gozado de total aceptación, tras el triunfo primero de los imperialismos y luego del economicismo y de la competencia por el *status*, en la ya casi extinguida *leisure society*. Por no hablar de la dificultad de su lectura y de las circunstancias políticas (caída de Napoleón, Restauración, Santa Alianza y Revolución de 1830) en que hubo de ejercer inmediato influjo. Por ello, también Hegel dudaba, al concluir en Berlín ocho días antes de su muerte el Prólogo de la segunda edición del libro primero (*Doctrina del ser*) de su magna obra, de si: «el tonante ruido del día y la ensordecedora charlatanería de la imaginación, que se vanagloria de limitarse a estar al día, dejarán todavía espacio a la participación en la desapasionada calma del conocimiento puramente pensante»[91].

---

y su deber ser está sirviendo ya a los intereses de la ciencia filosófica» (G. W. F. Hegel, *Enz.*, *op. cit.*, § 6, *Anm.*; *W.* 8, pp. 47-49).

90 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 273, *Zus.*; *W.*; 7, 440.

91 G. W. F. Hegel, *WdL*, *op. cit.*, 21: 20.

Pero frente a la duda prevalece, finalmente, la esperanza. Si algo está roto, esto es: si su realidad efectiva es todavía tan solo algo *inmediato*, ello significa que otra cosa se está anunciando a su través: algo revolucionario, en el pensamiento y en la política. En el último curso que dictara el filósofo sobre *Lógica* en Berlín, el del semestre de verano de 1831 (transcrito por su propio hijo: Carl Hegel), hay un texto conmovedor que revela hasta qué punto ese *viejo corazón cansado* seguía latiendo por la causa de la libertad. Reza así: «Lo efectivo inmediato está roto, pero tiene algo distinto en él: la posibilidad; está pues roto dentro de sí: la revolución, por ejemplo, es una realidad efectiva inmediata, y para que llegue a darse otro estado de cosas tienen que estar presentes sus condiciones. Así pues, lo que existe en la actualidad es algo que está roto: es otra cosa lo que alienta en él»[92].

Lo que en la lógica hegeliana alienta, sigue agitando el viento del pensar, hoy y siempre.

Lo que en la Constitución de 1812 alienta, impulsó la nonata Constitución de 1873, fomentada por Francisco Pi i Margall, propugnando una *república federal* de los pueblos de España. No pudo ser. Pero esa es otra historia. Es la historia de España, *la nación que no pudo ser*. Todavía.

92 Hegels *Vorlesungen über die Logik* (Berlín, 1831). *Nachgeschr. von F.W.C[arl] Hegel*. Ed. de U. Rameil y H.-C. Lucas, Meiner, Hamburgo, 2001, § 147, p. 161: «Das unmittelbare Wirkliche ist gebrochen, [es] ist, aber [es] hat [ein] Andres an ihm, [die] Möglichkeit, [es] ist also in sich gebrochen, Revolution z.B., [eine] unmittelbare Wirklichkeit, dazu dass ein anderer Zustand dies werde, müssen Bedingungen vorhanden sein. Also ist die Gegenwart ein Gebrochenes, sie hat ein Anderes an ihr».

HEGEL EN CÁDIZ[1]

José Luis Villacañas

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación «Ideas que cruzan el Atlántico», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno español, referencia FF12012-32611.

1.

Como es sabido, Koselleckha producido una interesante obra que está entretejida de historia y filosofía. Su finalidad principal, en línea de continuidad con Max Weber, siempre fue mostrar que la ciencia de la historia no estaba al margen de la tesis kantiana según la cual percibir hechos siempre depende de utilizar conceptos. Lo kantiano en él apunta a descubrir una condición de posibilidad. No podemos percibir sin pensar. Esto significa que no podemos escribir historia hablando el idioma y el lenguaje de las fuentes. Esta sería una actividad propia de papagayos. Para escribir historia debemos volcar el lenguaje de las fuentes en nuestro lenguaje y en nuestra estructura conceptual, que no es nunca la de los actores de la historia. Nosotros, los observadores, necesitamos conceptos vivos capaces de ordenar el material infinito de las fuentes

–y el conjunto de nuestras percepciones– en un relato. El concepto histórico ordena una diversidad tan infinita como le pasa al concepto natural con la diversidad sensible. Como este, todo concepto histórico selecciona *Merkmale*, notas, elementos parciales significativos, despreciando otros posibles elementos. La cuestión reside en pensar acerca del motivo por el que seleccionamos unas notas y despreciamos otras. Esta pregunta –más allá de obligarnos a identificar los motivos prácticos del conocimiento, los intereses– nos permite elevarnos a otra afirmación que se puede extraer de la obra de Koselleck. Desde su punto de vista, se puede sostener que los conceptos con los que pensamos la historia en cierto modo están condicionados por estructuras históricas de larga duración, caracterizadas por una experiencia fundamental del tiempo[2].

2 Cf. para el pensamiento de R. Koselleck mi trabajo «Histórica, historia social e historia de los conceptos», en *Res Publica*, Revista de Filosofía política, núm. 11-12, año 6, 2003, pp. 69-95. También la Introducción (con Faustino Oncina) a H. G. Gadamer y R. Koselleck, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, pp. 9-63. Asimismo, ahora mi introducción a *Sentido y Sin sentido de la historia*, en Escolar y Mayo, Madrid, 2013. Para el final de este cronotopo, que en cierto modo tiene que ver con el diagnóstico del final de la historia, aunque sin el patetismo que se ha puesto en este concepto desde A. Kojève a F. Fukuyama, se puede ver H. U. Gumbrecht, *Lento Presente*, Escolar y Mayo, 2010, con introducción de quien escribe. Junto con Antonio Rivera se pueden ver las contribuciones sobre la obra de Gumbrecht en *Ontología de la presencia. Aproximación a la obra de H. U. Gumbrecht*, Libros del Marrano, Valencia, 2013. Aquí se puede leer mi comentario sobre *Verbreitene Gegenwart*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010. Para Kojève se puede ver Alexander Kojève, *Le Concept, le Temps et le Discours*, París, Gallimard, 1991. Importante bibliografía es también: Shadia B. Drury, *Alexandre Kojeve: The Roots of Postmodern*

En este sentido, los periodos convencionales de la historiografía son redes demasiado grandes para cazar peces históricos. Por eso, la propuesta originaria de Koselleck consistió en proponer que eso que se conoce como el periodo de la modernidad no queda suficientemente pensado según los modos convencionales de revolución científica, la Reforma, la fundación de las naciones, el origen del capitalismo, etcétera. La tesis de Koselleck, quizá bajo el supuesto de que cada esfera de acción social tiene una temporalidad propia, defiende que la modernidad política, tras una larga preparación, debe encontrar su punto de cristalización en un periodo muy concreto llamado *Sattelzeit*.

Aquí tuvo lugar la convergencia entre una nueva experiencia fundamental del tiempo –de tal manera que podemos decir que esta época descubrió el tiempo histórico propiamente dicho– con una transformación semántica de los conceptos que hasta ese momento habían expresado el cosmos histórico. Esta convergencia entre experiencia del tiempo y cambio

---

Politics, Nueva York, St. Martin's Press, 1994; F. Roger Devlin, *Alexandre Kojeve and the Outcome of Modern Thought*, Lanham, University Press of America, 2004; Marco Filoni, *Il filosofo della domenica. La vita e il pensiero di Alexandre Kojève*, Turin, Bollati Boringhieri, 2008; Lutz Niethammer, *Posthistoire: Has History Come to an End?*, Nueva York, Verso, 1992; Dominique Auffret, Alexandre Kojève, *La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Grasset, París, 1990; E. Castro, «De Kojève a Agamben: posthistoria, biopolítica, inoperosidad», *Deus mortalis. Cuaderno de filosofía política*, núm. 7, 2008, pp. 71-96; Jocelyn Benoist, «La finde l'histoire, forme ultime du paradigme historiciste», en *Après la fin de l'histoire*, Jocelyn Benoist y Fabio Merlini, eds., París, Vrin, 1999, pp. 17-59.

semántico es decisiva para entender sus tesis. Todas las épocas tienen una experiencia del tiempo, pero solo la que se llama *Sattelzeit* puede caracterizarse como la época cuya experiencia central es la del tiempo histórico. Esto significa ante todo la pretensión de que la historia no esté condicionada por otra temporalidad que la propia, que la inmanente. Ese nuevo tiempo inmanente se vive como aceleración. Con esta pretensión y esta vivencia tiene que ver el cambio de sentido de conceptos que ya habían aparecido antes, pero que ahora cobran un significado nuevo, consecuencia de su apuesta por reducir la pluralidad en que antes se presentaban y por presentarse bajo la forma de singulares colectivos. Las naciones pasan a la nación, las leyes a la Ley, las historias a la Historia, los sujetos al Soberano. Podemos precisar algo más y decir que esta noción del tiempo como tiempo histórico implica una idea absoluta de la historia. Solo lo histórico tiene sentido para el tiempo histórico. Todo tiene que ser referido a esta temporalidad histórica inmanente. Por eso, la tesis decisiva es que la punta de lanza hacia la que el tiempo histórico se dirige, esa dirección debe ser hallada, casi impuesta, por el movimiento histórico mismo. La *Sattelzeit* es el momento reflexivo por el cual allá donde se dirige la historia se identifica casi como una obligación impuesta por el propio pasado. La aceleración no es sino la garantía de esa seguridad, la manera en que se percibe lo que es necesario a la historia. Su camino acelerado es el síntoma de su necesidad. En este sentido, la reflexión, que es lo que de verdad caracteriza ese momento, no es sino un refuerzo nítido por hacer consciente lo que ya

viene trabajando en el seno mismo de la historia. La elevación del movimiento interno a concepto solo mejora las prestaciones de las fuerzas que ya anidan en el tiempo histórico, retira obstáculos, evita escollos. En este sentido, la reflexión es una potencia de aceleración. Hace que el movimiento, que en todo caso vive en el tiempo, se mueva sin mayores resistencias, procedentes de la inercia del No-Yo. La reflexión es por eso una actividad práctica: retira los obstáculos para que el movimiento histórico se despliegue libremente. El *hacia donde*, eso lo dice la propia historia. La velocidad más o menos acelerada es lo propio de la acción del hombre. Desde este punto de vista, cuando se escribe reflexivamente acerca de ese camino hacia el que lleva la historia, se tiene una curiosa figura: la historia es consciente de su camino inmanente. Podemos decir, y esta es la frase que usa Koselleck tomada de Hegel, que tenemos el paso de una historia *en sí* a una historia *para sí*. La consecuencia de la autoconciencia histórica es una aceleración de su movimiento y esa es su realización. El cambio semántico de los conceptos no es sino la huella de su elaboración consciente.

Esta tesis está en profunda relación con otras dos tesis de Koselleck. Por la primera, podemos precisar ulteriormente este concepto. Pues todo depende de que la historia ofrezca a la reflexión una idea adecuada del sentido de su movimiento. Aquí es donde se puede recordar con un poco de más complejidad la *Sattelzeit* en tanto que acontecimiento semántico. Implica un cambio de uso conceptual muy profundo, que se registra en las fuentes y que sugiere que los actores fueron

autoconscientes de su propia condición histórica. Como tal, ese cambio ha debido formarse desde la inmanencia histórica misma. En su aspecto concreto, este cambio semántico ha debido tener una época de formación más o menos inconsciente y carente de regulación. Ha debido brotar del humus histórico, del alentar de fuerzas históricas que buscaban expresarse y que lo lograron a través de este cambio conceptual. El historiador debe poder registrarlo en las fuentes y debe señalarlo con un índice de inmediatez. La tesis básica de Koselleck es que ese acontecimiento semántico —no solo de palabras, sino de conceptos, y por lo tanto no solo lingüístico, sino con capacidad de referencia a lo real propio de la práctica de los actores— se puede caracterizar como la entrada en la época de los singulares colectivos. Esta cuestión merece un pequeño comentario.

En efecto, las fuentes de finales del siglo XVIII producen ante el observador un fenómeno muy curioso. Mientras que, hasta la mitad del siglo, era frecuente la existencia de toda una serie de conceptos que siempre iban en plural y estaban diseñados para identificar realidades plurales y prácticas dispersas, hacia finales del siglo, todos estos conceptos comienzan a aparecer solo en singular y siempre con la pretensión de identificar realidades únicas, que vienen a engullir, concentrar, derogar, desplazar, sustituir y anular aquellas realidades y prácticas múltiples que estaban pensadas por aquellos conceptos que solo se usaban en plural. Ahora, aquellas pluralidades quedan subsumidas o superadas por singularidades que subrayan mucho más la unidad que las pluralidades que se supone habitaban en su seno. Esto implica un matiz fundamental. Las

pluralidades ahora son lo viejo, lo que el movimiento mismo de la historia tiende a superar, mientras que la punta de lanza del movimiento histórico tiende a consumar la singularidad, que viene a sustituirlas. Pluralidad es obstáculo. Singulares es aceleración. Estamos en el tiempo de los *Kollektivsingularen*.

2.

Singulares colectivos. De este tipo fue el cambio conceptual que permite pasar de las historias, las narraciones, los ejemplos, a la Historia, que Koselleck estudió en su magnífico trabajo «Historia magistra vitae»[3]. Como es natural, este cambio implicaba lo que Koselleck llama la «dimensión pragmática de los conceptos de movimiento». Pues lo que está en juego en este paso de las historias a la historia es que «el historiador digno de este nombre debe presentar todo suceso como parte de un todo, o lo que es lo mismo, iluminar en todo suceso la forma de la historia en general»[4]. El movimiento histórico es así un poder inmanente que somete a todos los demás poderes. Con ello tenemos otro caso de colectivo singular. Todos esos poderes, con su pretendida legitimidad, lo eran de verdad en la medida en que se integraran en el único poder verdaderamente legítimo, el de la historia misma, y juntos como un todo caminaran en la senda de la historia.

3 Reinhart Koselleck, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, «Über die Verfügbarkeit der Geschichte», Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

4 W. von Humboldt, *Sobre la tarea del historiador*, Werke, WbG, I, p. 590.

Con ello podemos suponer las simplificaciones que siguieron. De estamentos, sujetos privilegiados, se pasó a Estado; de derechos y privilegios, se pasó a Derecho; de libertades, se pasó a Libertad; de dignidades se pasó a Dignidad; y las justicias se encaminaron hacia una única Justicia histórica que vio la historia como el verdadero juicio final. De este modo, la historia universal se vio como juicio universal. Los progresos, que se habían dicho en plural hasta en la obra de nuestro ilustrado más famoso, el abate Andrés, se encaminaron hacia un único progreso. [VZ, 54.]

Ahora deseo poner en relación esta descripción del movimiento histórico con otra tesis anterior de Koselleck, tal y como fue caracterizada en su libro *Crítica y Crisis*[5]. Pues allí abordó las consecuencias de la aparición de otro singular colectivo, la transformación de las críticas concretas, cada una dispuesta a refinar los elementos fundamentales de su ciencia particular, en la Crítica como potencia universal a la que todo debe someterse. La tesis que Koselleck ofreció acerca de esta Crítica como potencia soberana es muy alambicada, demasiado dependiente de Carl Schmitt y, desde un punto de vista histórico, insostenible, pero su aspiración fundamental era que, al elevarse a potencia soberana, la Crítica se estaba convirtiendo en un factor político de aceleración. Sin embargo, al dirigirse a retirar los obstáculos del propio movimiento inmanente de la historia, la Crítica no asumió la responsabilidad con su propia acción. De este modo, la Crítica aceleró el tiempo, pero lo condujo a

5 R. Koselleck, *Crítica y Crisis*, Trotta, Madrid, 2009.

la crisis. Esta consecuencia le pareció a Koselleck previsible, aunque contaba con la prospectiva y la expectativa contraria de Kant, que esperaba de la Crítica una verdadera constitución de la razón y, con ella, una estabilización del Estado en su capacidad evolutiva y en su temporalización. Para Koselleck, la Crítica se convirtió en el trabajo negativo inevitable para que el verdadero trabajo de la historia hiciera su efecto sin obstáculo alguno. De la Crítica como potencia singular soberana debería emerger la Crisis radical y general por la cual el mundo histórico quedaría entregado a su propio telos sin resistencias, pero sin compensaciones estabilizadoras. De ahí que la Crítica fue la partera de la revolución. Nadie debía medir las consecuencias porque la Historia era el único verdadero Sujeto. Ahora, sin obstáculos ilegítimos, podría acelerar su curso. Así que de las críticas se pasó a la Crítica para que de las revoluciones se pasara a la Revolución. Koselleck testifica este uso en Mercier. Pero se podría haber testificado en Kant: la Crítica como potencia soberana implicaba la Revolución copernicana en el campo de la metafísica, la revolución fundamental por excelencia. Lo que estas alusiones dejan ver es que la verdadera revolución es un asunto epistemológico: reconocer la necesidad de seguir dulcemente el trabajo de la historia. Con Kant: «*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*». No debería ser un hecho violento, sino una culminación reconocida. La aceleración bien podía ser una forma del orden temporal, en la medida en que no estuviera desajustada respecto del destino. El hecho violento no sería sino una falta de escucha, un error, un empecinamiento, un fallo en el trabajo de la Crítica.

La experiencia del tiempo histórico así nos habla de un tiempo volcado al futuro que necesita continuamente acelerar el movimiento revolucionario. Tal aceleración es necesaria porque cada vez menos del pasado es capaz de servir de antecedente adecuado para el futuro crecientemente novedoso. Además, la aceleración impide que el presente dure lo suficiente como para estabilizarse y servir de ejemplo. La crítica, una vez más, se convierte en el motor de esa aceleración. Crítica y revolución permanente[6] fueron las únicas palabras que permitían ajustarse al movimiento histórico, a la autoconciencia de la historia. Como se puede suponer, para evitar la crisis, se reclama la idea hegeliana de que la verdadera inmediatez en la historia ya está conceptualmente elaborada desde una esencia que es ante todo negatividad absoluta, una negatividad que se niega incluso a sí misma como esencia y que se reconcilia con la apariencia al tiempo que la niega[7]. Esencia es la afirmación del camino entero, de la experiencia hecha, ya sida. Como se dijo en la *Fenomenología del espíritu*, «lo que desaparece es lo determinado o la diferencia que, sea cual sea su origen y su forma, se presenta como algo fijo e inmutable»[8]. Pero la diferencia en su devenir ya sido, eso se conserva.

6 R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, *op. cit.*, p. 81.

7 Una aproximación adecuada a la noción de negatividad, cf. Christoph Asmuth, «Negativity – Hegel's Solution to the Question of Philosophical System in the Preface to the *Phenomenology of Mind*», en Edmundo Balsemão Pires, coord. Still Reading Hegel, 200 Years after the Phenomenology of Spirit, Universidad de Coimbra, Coimbra, 2009, pp. 53-65.

8 «Was verschwindet, ist das Bestimmte oder der Unterschied, der, auf welche Weise und woher es sei, als fester und unwandelbarer sich aufstellt». G. W. F. Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, Felix Meiner, Hamburgo, 1949, p. 156.

La obra de Hegel aspira sobre todo a responder a este reto de estar a la altura de lo que la historia, como singular colectivo, nos quiere enseñar. Justo por esa conservación de lo ya sido como lo esencial, la historia no nos lleva a la revolución permanente acelerada. La historia tendría así su propio *katechon* compensatorio. Su filosofía aspira a formar nuevos conceptos para percibir de otro modo la historia, en un proceso autorreferencial de mejora de los conceptos dados que incorpora a la filosofía la negatividad misma del trabajo de la historia y su resultado positivo. Lo que hace la historia como proceso mismo, eso ha de hacer la filosofía como verdadera reflexión sobre la historia. Tal necesidad de la filosofía brotaba del hecho de que solo ella tenía oídos para escuchar este complejo movimiento. Es dudoso que alguien más escuchara. Ahora, la historia en sí de los actores nunca se integraba en la historia para sí de la filosofía. Acción y reflexión solo se daban la mano cuando ya era demasiado tarde. Como dijo una vez en *Die Vernunft in der Geschichte*: «Pero lo que muestran la experiencia y la historia es que los pueblos y los gobiernos no han aprendido nunca nada de la historia y no han actuado según las enseñanzas que habrían debido extraer de ello»[9].

Justo porque ni los particulares ni los gobiernos pueden estar a la altura de escuchar aquello que como positivo transpira detrás de esa negatividad esencial, de escuchar esto que

9 «Was die Erfahrung aberund die Geschichte lehren, ist dies, dass Völker und Regiererungen niemals etwas aus der Geschichte gelernt und nach Lehren, die aus denselbenzu ziehen gewesen wären, gehandelt haben». *Die Vernunft in der Geshichte*, Felix Meiner, Hamburgo, 1955, 1961, p. 156.

como esencia se presenta en tanto que positivo (la esencia como negatividad absoluta también se niega a sí misma en tanto que negatividad), el filósofo debe prestar oídos a la enseñanza de la historia. Si no lo hace, tenemos el pronóstico de Tocqueville, que ya asume la autonomización de lo social cuyas consecuencias sobre lo político están por describir. Como ha mostrado J. F. Kervegan en su último libro, la historia sería un ir a ciegas inquietante[10]. Esta mirada es la que pronto pasará al estructuralismo histórico. Como tal, nos ofrece un consuelo. Las estructuras son elementos operativos inconscientes, pero su larga duración permite todavía llegar a tiempo de conocerlas.

3.

Razón y revolución. España en este contexto fue un motivo de reflexión para los que escuchaban la Historia con mayúscula. Sin embargo, no lo hizo solo con motivo de las Cortes de Cádiz, sino con motivo de la Revolución de 1820. Para ellos, la nueva revolución mostraba que la Historia no había enseñado nada ni a los particulares ni a los gobiernos.

10 F. Kervégan, *L'effectif et le rationnel, Hegel et l'Ésprit objectif*, París, Vrin, 2007, p. 261: «ce que l'un et l'autre s'efforcent de mesurer—il est clair que la direction dans laquelle ils s'orientent et les solutions qu'ils retiennent sont loin d'être identiques— ce son les conséquences sur le politique-statique du processus d'autonomisation du social. C'est ce processus qu'il leur importe de penser, car il donne à la modernité son visage propre, fascinant et inquiétant».

Goethe fue un testigo de este momento y Koselleck lo cita en este contexto. Curiosamente, el movimiento revolucionario era un déficit de atención, una incapacidad de escuchar la lección histórica por parte de gobiernos y pueblos, que estaban condenados a moverse en el compás de la reacción y la revolución. Alguien en todo eso no había sido persuasivo. Y esto era así porque solo habían hablado pueblos y gobiernos, no filósofos. La aceleración y la detención para Hegel eran síntomas de un espíritu singular que se niega a aprender, ajeno al espíritu del mundo. Al final, la propia aceleración tendrá su frenazo. A eso se llamó *List der Vernunf*. Desde este punto de vista, como ya vio Habermas hace tiempo, la filosofía de Hegel tiende sobre a todo considerar la revolución como lo contingente, mientras que considera las metas de la revolución como lo necesario[11].

Este era el sentido suprapartidista de la filosofía que Hegel identificó al explicar que «el principio espiritual de la historia

11 Cf. Jügern Habermas, *Teoría y Praxis*, Tecnos, Madrid, 1987, capítulo 3: «La crítica de Hegel a la Revolución francesa», pp. 123-141, y cap. 4: «A propósito de los escritos políticos de Hegel», pp. 141-163. En otro texto que recoge Koselleck se dice: «Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen. Zufälligkeit ist dasselbe wie äussere Notwendigkeit, d. h. eine Notwendigkeit, die auf Ursachen zurückgeht, die selbst nur äusserliche Umstände sind. Wir müssen in der Geschichte einen allgemeinen Zweck aufsuchen, den Endzweck der Welt» *Die Vernunf in der Geschichte*, *op. cit.*, p. 29. Para una aproximación reciente a Hegel y su posición sobre la Revolución francesa, cf. Carlos Morujão, «Hegel e a Revolução Francesa», en Edmundo Balsemão Pires, coord. Still Reading Hegel, *200 Years alter the Phenomenology of Spirit*, Universidad de Coimbra, Coimbra, 2009, pp. 43-53.

se identifica con la totalidad de los puntos de vista»[12]. Más allá de la reacción y la revolución, puntos de vista unilaterales, la historia mostraba la necesidad que ambos elementos albergaban. Mostraba lo necesario de lo que la revolución presentaba como urgente y acelerado y lo necesario de lo que la reacción exigía y reclamaba. Tomaba partido por lo esencial, desde luego, como sugirió en la *Einleitung in dergeschichte der Philosohie*[13]. Pero ¿qué veía la «philosophische Betrachtung» cuando deseaba alejar lo contingente? ¿Cuál era la índole de esta consideración filosófica? Apenas podemos comprender mejor a se qué refiere Hegel con todo esto que escribe en algunos pasajes de la *Enciclopedia*. Con ellos podemos ver cómo la opción de Hegel, por seguir con el argumento de Kervegan. en el fondo consiste en no asumir nunca la autonomización de lo social, eso que Tocqueville anunciará como el tenebroso destino de la democracia. Hegel no da por quebrada la forma institucional de relación de mando y obediencia. Esta es la diferencia de épocas entre Schmitt y Hegel. Uno quiere restablecer mediante lo político lo que para el otro es firme. Para Hegel, el elemento político está siempre dentro del Estado. Pierpaolo Cesaroni ha llamado la atención sobre el hecho de que la tesis hegeliana de la *Enciclopedia* no es convergente con las tesis de la filosofía del derecho[14]. Ya Claudio Cesa había

12 G. W. F. Hegel, *Vernunft in der Geschichte*, *op. cit.*, p. 32.

13 G. W. F. Hegel, *Einleitung in der Geschichte der Philosohie*, Meiner, Hamburgo, p. 282.

14 Pierpaolo Cesaroni, *Gobierno e Costituzione in Hegel. Le Lezioni di filosofia del diritto*, Franco Angeli, Milán, 2006, pp. 156-157. Para mucho de lo

llamado la atención sobre el hecho de que la *Enciclopedia* implica una aproximación al modelo prusiano de Estado[15]. Sin embargo, Cesaroni tiene razón al defender que no se trata de un mero repliegue conservador, sino de una teoría. Y este asunto nos pone en el camino hacia el problema de Cádiz.

Ante todo, Hegel tiende a desplazar al Estado la idea de la historia como proceso temporal autorreferencial que se hace a sí mismo. Dicho más allá de Koselleck, el Estado es el verdadero singular colectivo que anima todo el proceso de los singulares colectivos, el verdadero referente del cambio semántico descrito en nuestro epígrafe 2. Por el Estado hay historia, progreso, ley, constitución, derecho, dignidad, libertad. De la misma manera que la historia era lo universal *en y para sí*, ahora podemos aplicar estas dos formas de existencia al Estado. El Estado es el único poder tras los poderes singulares ahora convergente en el cambio semántico de la *Sattelzeit*. El Estado constituido y real es «la justicia existente como realización efectiva de la libertad»[16]. En realidad, ya había dicho antes que el Estado es el único individuo. Es por tanto el singular colectivo trascendental, condición de posibilidad de todos los otros. Por él existen los demás. Hegel está hablando aquí de los «Estados modernos». Frente a

que voy a decir, se debe ver F. Duque, «Política y moralidad en la *Fenomenología* hegeliana», en el mismo, como editor, *Hegel, la odisea del espíritu*, Círculo de Bellas Artes, 2007, pp. 209-225.

15 Claudio Cesa, «Entscheidungund Schicksal: due fürstliche Gewalt», en D. Henrich y R. P. Horstmann, *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart, 1982, pp. 203-204.

16 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 539, p. 552.

estos, que marcan el tiempo presente, está aquel otro tiempo en que «los derechos legalmente determinados de una nación, ciudad, etcétera, tanto los privados como los públicos, se llamaban sus libertades»[17]. Como se ve, Koselleck tiene en Hegel la preferida y perfecta verificación del sentido y de la existencia de los procesos observados por la *Sattelzeit*.

Ahora bien, Hegel aquí establece un singular colectivo adicional y central para la existencia consciente del Estado. Se trata del camino que va desde las constituciones a la Constitución. Respecto a ello ha sugerido una diferencia entre la tradición anglosajona y la continental. Se supone que solo hay constitución, dice Hegel expresando sus dudas, allí donde se garantiza una «participación del Estado en los asuntos generales». Si no se reconoce esta participación, el Estado no tendría Constitución. Esta dependería entonces de la libertad política, entendida esta como capacidad de la acción del Estado para afectar a la generalidad o universalidad a través de la ley. Sin embargo, frente a esta dependencia de la Constitución respecto de una asamblea representativa, que es la forma tradicional de ver las cosas, la base de una verdadera constitución para Hegel reside más bien en el espíritu del pueblo entero, en tanto se dota de la «autoconciencia» determinada por su razón, y cuya sustancialidad absoluta es la religión[18]. El desarrollo de ese principio que afecta al pueblo entero, adecuado a esa conciencia, es la organización efectivamente real. Por

17 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 539, añadido, p. 556.
18 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 540, pp. 556-557.

tanto, la organización efectiva reside en una constitución más básica que la que produce una asamblea parlamentaria. La diferencia schmittiana entre *Constitution* y *Verfassung* tiene aquí su sitio. La autoconciencia del espíritu respecto de su principio existente como *Verfassung* produce en su despliegue la forma consciente que es la adecuada *Constitution*.

En la serie de colectivos singulares, entonces, el Estado encuentra su sentido del poder constituyente no en una asamblea, sino en el espíritu de un pueblo realmente existente. Esto quiere decir que «lo que se llama "*hacer* una constitución" no ha sucedido jamás en la historia [...], como tampoco ha sucedido *hacer* un código». Ahora vemos la clave de bóveda de la *Sattelzeit* y de todos los singulares colectivos que ella describe: «El espíritu que habita interiormente y la historia (que solo es precisamente su historia) son lo que han hecho las constituciones y las hace»[19]. La constitución escrita y legal se desarrolla al tiempo que el espíritu de un pueblo toma conciencia de su propia constitución existente y real en devenir, de su realidad efectiva histórica. Su conciencia de sí como dependiente de lo existente, esa conexión entre conciencia de sí mismo y realidad efectiva del espíritu de un pueblo, determina lo adecuado de una constitución política. El único poder constituyente es por tanto el de la propia historia en su proceso. En efecto, no hay una teoría de la soberanía en el sentido clásico en Hegel. No lo es ni el pueblo en su voluntad arbitraria, ni la asamblea, ni el monarca, ni el Gobierno. Aquí Hegel es coherente con su

19 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 540, p. 557.

rechazo de la teoría del contrato de Kant y con la doctrina del poder constituyente del pueblo. En los *Lineamientos*, en las *Lecciones* de los años veinte y en la *Enciclopedia* tenemos la misma doctrina. El único soberano es la Historia y su espíritu objetivo, su propia conciencia como Estado operativo existente, podríamos decir. Los hombres pueden escucharla o andar a tientas, y creer que conforman un único poder constituyente, bien solos, o bien unidos. Pero esto es un error.

¿Qué tenemos aquí? Algo más que la lógica de la reflexión. La historia se articula sobre la lógica de la vida. La constitución real es algo vivo, y por eso es «libertad en el desarrollo de todas sus determinaciones». En este sentido, sobre la constitución real se articulan todos los parágrafos de la *Enciclopedia* dedicados a la formación de la subjetividad libre, desde el parágrafo 429 al parágrafo 439, que describen el proceso que va desde el deseo a la razón. La constitución real de un pueblo que opera de forma efectiva reproduce así el proceso por el cual el deseo de autoconocimiento llega a producir un cuerpo libre sobre el que siempre opera un yo libre, y que por eso puede dar paso a la lucha por el reconocimiento, en este caso como política internacional[20]. La constitución efectiva es el momento por el que una sustancia histórica alcanza verdad como saber de sí. El espíritu que supera esta certeza inicial y logra una verdad de sí es el único poder constituyente.

Ahora bien, en toda la plenitud de sus determinaciones, ese objeto que se sabe, llega a saberse como libertad y gobierno.

20 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 432, pp. 478-479.

Con palabras de Hegel: «la totalidad viviente, la conservación, esto es, la producción continua del Estado en general y de su constitución, es el gobierno»[21]. Vemos que aquí no hay lugar para la revolución, un acontecimiento ilusorio, insustancial. El principio del gobierno es la producción continua y la conservación de una constitución efectiva que, a su vez, no es sino el saber de su propio principio constitucional existencial. La constitución también tiene la misma estructura del proceso histórico. Podemos decir que entre la constitución *en sí* y la *para sí* media siempre el principio de gobierno. Asume los fines universales de la totalidad del pueblo y los preserva conscientemente. El principio de gobierno ofrece el lugar a la división de poderes, según el propio concepto de la gobernación en general. Aquí es Kant de nuevo el criticado, al depender de una teoría de la razón formal que le fuerza a situar al poder legislativo por encima del poder que aplica la regla de forma determinante, el poder ejecutivo. Conocemos la crítica: este movimiento es propio del entendimiento, no del espíritu viviente y la razón. Pero, para Hegel, la articulación del principio de gobierno es inexcusable. Es condición necesaria de una libertad concreta. Pero si se hace del Estado una idea, entonces las cosas se ven de otra manera. «La relación racional de lo lógico», y no el desnudo entendimiento que opone lo universal y lo particular, «es aquí tan esencial como en todas partes y la única verdadera»[22]. Ahora bien, la idea

21 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 541, p. 557.
22 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 541, p. 558.

como forma lógica en la que se despliega la vida no puede identificar los poderes articulados sino como una totalidad orgánica que sabe de sí. Eso es el Gobierno. Sus poderes se dividen según la articulación de una relación orgánica, no como independencia recíproca existente. La representación de la tarea legislativa, dice Hegel, como un poder independiente, y la representación de que «en algún momento tuviera que empezar a hacer una constitución y leyes fundamentales» y hacer de este poder el «primero» y determinarlo como «la participación de todos en él» y «hacer depender de él el poder de gobernar, reduciéndolo a meramente ejecutivo», esto, es desconocer lo que es una idea. Uno tiene la impresión de que este desconocimiento fue el de Cádiz. La subjetividad del Estado contiene la universalidad legislativa como uno de sus momentos, pero no bajo la forma de poder independiente. Más que universalidad, antes que ella, toda la organización del Estado está atravesada por la propia individualidad. El principio de gobierno representa esa individualidad del Estado. Esta es la tesis de Hegel: «solo mediante el poder del gobierno y porque este comprende las tareas particulares, entre las cuales se cuenta la tarea también particular y abstracta de suyo del legislar, el Estado es uno»[23]. Quien desorganiza el esquema lógico de la idea, desorganiza la realidad misma del Estado. Entonces el poder legislativo no constituye nada.

Dentro de esta subjetividad individual, como unidad de su realidad y de su saber, que mantiene en el desarrollo

23 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 541, p. 558.

de su concepto a ese mismo concepto a pesar de su unidad infinita, como expresión de voluntad del Estado, aparece la instancia que «todo lo sostiene y finalmente decide», la cima suprema del Estado, la unidad que todo lo penetra, el «poder de gobernar del príncipe». Hegel subraya que no habla aquí de personal moral, o de un «decidir procedente de una mayoría», pues ahí, en esa mayoría, la «unidad de la voluntad decisoria no tiene una existencia efectivamente real»[24]. Con todas las letras: «como individualidad efectivamente real es la voluntad de un individuo la que decide: monarquía». De ahí que la idea de constitución solo se cumple en la constitución monárquica.

Es importante recordar que para Hegel la división de poderes es la «libertad desarrollada de los momentos de la idea». Hegel no desea desprestigiar esta articulación y avisa que esto es lo que sucede en la democracia. Se limita a afirmar que, para que sea la articulación de una totalidad viva y libre, la articulación de los momentos debe ser reconducida a una «unidad ideal o subjetividad». Pero no hay unidad ideal sin existencia efectivamente real y, por tanto, esa «realidad efectiva es solamente individualidad del monarca, la subjetividad del último y abstracto decidir presente en una única persona». Como sabemos, también la idea tiene su momento de naturaleza y de inmediatez y, por eso, el único elemento decisivo para el acceso a la herencia es la herencia, naturaleza inmediata. Todo lo demás es abstracto.

24 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 542, p. 559.

Pero más allá de esta individualidad, bajo la sanción de la cual «todo sucede en general en el gobierno», tenemos el poder particular del Gobierno que asume la división de las tareas del Estado, como poder legislativo, administración de justicia, poder administrativo y gobernativo, la formación del estamento universal de los funcionarios, el estamento pensante ya abordado en el parágrafo 528 de la *Enciclopedia*. Pero más allá de esta cuestión, lo decisivo es la composición de este poder legislativo. En una nota perdida al *añadido* del parágrafo 527 de este libro se dice que «allí donde hay sociedad civil, y con ella Estado, comparecen los estamentos con su distinción; en efecto, la sustancia universal en cuanto viviente existe solamente en tanto se particulariza de manera orgánica; *la historia de las constituciones es la historia de la formación de los estamentos*, de las relaciones jurídicas de los individuos con los estamentos y de estos entre sí y con su centro». Sin duda, estos estamentos –con la condición adicional de la cultura y la capacidad– son los que abandonan su dimensión particular y se ocupan de fines generales cuando pasan a formar parte de la asamblea estamental [*die ständische Behörde*]. Que Hegel está teniendo en cuenta la *ratio* prusiana se ve cuando los intereses universales que puede atender esta asamblea en modo alguno pueden afectar al poder del príncipe respecto a la paz y la guerra[25]. Esta es la monarquía auténtica, que no puede confundirse con la abstracta y popular monarquía

25 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 544, p. 563. Para una mirada actual sobre el problema de la guerra en Hegel, cf. Jorge Doti, «El problema de la guerra en el sistema hegeliano», en Vanesa Lemm y Juan Ormeño; *Hegel, pensador de la actualidad, Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y*

constitucional. En este sentido, uno de los fines de la organización del Estado es que la asamblea no se realice al margen de la organización estamental. «El único fin del Estado consiste en que el pueblo no llegue a existir como tal agrupamiento [de personas privadas] y no alcance poder ni actuación» como poder informe, ciego, estéril, un elemento marino que se destruye a sí mismo[26]. El largo añadido del parágrafo 544 es fundamental para la defensa de una representación orgánica frente a la representación inarticulada de la democracia. Pero lo decisivo es que la representación estamental es solo una parte del poder legislativo, que debe completarse con las autoridades gubernamentales particulares y con el príncipe, que «tiene la participación absoluta de la decisión final».

4.

Hegel en Cádiz. Hegel despliega una idea matizadamente *tory* de la Constitución. Se puede ver en el añadido al parágrafo 529

otros textos, Universidad Diego Portales, Chile, 2009, pp. 285-315. Para una caracterización de la evolución de Hegel, desde el republicanismo al liberalismo autoritario, cf. Renato Crispi, en el mismo volumen «Roma en el pensamiento de Hegel», pp. 259-285. Otra mirada sobre el limitado republicanismo de Hegel, cf. Juan José Padial, «Hegel y los fundamentos antropológicos del republicanismo: entre la desnaturalización de la voluntad y el desencantamiento del mundo», en Montserrat Herrero (ed.); *G. W. F. Hegel: Contemporary Readings. The Presence of Hegel's Philosophy in the Current Philosophical Debates*, Olms, Hildesheim, 2011, pp. 139-153.

26 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 544, p. 561.

de la *Enciclopedia*. Allí, tras reconocer que el ser humano es el que sabe la ley, desprecia la opinión de que solo el amor natural, la ley divina o la nobleza heredada producen gobiernos legítimos. Cuando se trata de leyes y de códigos, Hegel se enfrenta al problema de las codificaciones malamente infinitas, que deben ser sustituidas por un crecimiento orgánico del código a través de nuevas decisiones. Pero llamarle a estas «nuevas leyes» le parece un exceso. En realidad, el interés de tales nuevas determinaciones es inversamente proporcional a su novedad. Las decisiones «caen dentro de las leyes universales y sustanciales ya existentes». Ahora bien, en el pasado con frecuencia tenemos el problema de qué sucede cuando se viene de una historia legislativa sostenida por muchas determinaciones singulares. Por la naturaleza misma de este proceder, obtenemos una multitud de preceptos singulares que han de ser vertidos a un código más sencillo. Así, las recopilaciones deben transformar preceptos singulares en determinaciones universales. Esta transformación, que traduce también privilegios a derechos, requiere una gran cultura. Entonces, Hegel alaba el proceder de Robert Peel (1788-1850), uno de los hombres de Wellington, que supo reordenar la legislación penal inglesa. Así, dice Hegel, se ganó el agradecimiento y la admiración de sus compatriotas.

Luego queda el problema de la legislación futura. Sobre este asunto, la tesis de Hegel se expone en el añadido al parágrafo 544 de la *Enciclopedia* y reza así: «el legislar solo puede ser una continuación más detallada de las leyes existentes». Lo nuevo en las leyes solo pueden ser «puntos extremos de

detalle y particularización» que han debido ser preparados en la práctica judicial, analizados en ella, o bien incluso anticipado ya en los convenientes antecedentes judiciales. En todo caso no cabe duda de que Hegel alaba la experiencia de Inglaterra. Así que podemos tener la impresión de que, si Hegel hubiera estado en Cádiz, o hubiera asistido a los debates posteriores sobre el estatuto de la Constitución de Cádiz, habría defendido con vigor que se trataba no de un *novum* instituido por un poder constituyente, sino esencialmente de una racionalización de la constitución histórica española. En principio, por tanto, habría estado más con Martínez Marina que con Sempere y Guarinos[27]. Pero con todo este

27 Francisco Martínez Marina publicó su *Teoría de las Cortes o grandes juntas nacionales de los reinos de León y Castilla. Monumentos de su constitución política y la soberanía del pueblo, con algunas observaciones sobre la ley fundamental de la Monarquía española sancionada por las Cortes generales y extraordinarias, y promulgada en Cádiz, a 19 de marzo de 1812*, Imprenta de D. Fermín Villalpando Madrid, 1813. Su tesis era contraria a la que había defendido Juan Sempere Guarinos, para quien no había nada parecido a una constitución histórica operativa en España, sino un conjunto inarticulado de leyes contradictorias que se anulaban de forma recíproca. Marina, por el contrario, creía que los constituyentes de Cádiz no habían sino organizado el material histórico jurídico distribuido en los códigos antiguos. La obra en la que Sempere se pronuncia a favor de una ruptura clara fue *Observaciones sobre las Cortes y sobre las leyes fundamentales de España*, escrita en 1810, pero todavía defenderá la obra de las Cortes de Cádiz en su *Memoria primera sobre la Constitución gótico-española* escrita en 1820, donde valorará el aspecto rupturista de la Pepa. Ahora se han editado juntas en *Cádiz, 1812*, Biblioteca Nueva, 2007. Para Martínez Marina se puede ver J. Varela Suances-Carpegna, *Tradición y liberalismo en Martínez Marina*, Oviedo, 1983 y José Antonio Maravall, «El pensamiento

juicio no da en el blanco verdadero. Y no solo porque, desde este punto de vista, le habría llevado a lamentar que la Constitución de Cádiz no fuera clara respecto a esta decisión historicista o rupturista. Como es sabido, el preámbulo de Agustín de Argüelles daba garantías de que la propuesta de Constitución ofrecía una sistematización, una actualización, una fusión de la constitución histórica de España. Con claridad, en la primera página, dijo que «nada ofrece la comisión que no se halle consignado del modo más auténtico y solemne en los diferentes cuerpos de la legislación española»[28]. Se reivindicaba un nuevo método, propio de la ciencia política más actual, que permitía la armonía y concordancia de todo lo anterior legalmente establecido. Se mencionaban especialmente las «leyes fundamentales de Aragón, de Navarra y Castilla, así como la dignidad y autoridad del rey», y se decía expresamente que nada era contrario «al sistema de gobierno adoptado entre nosotros después de la Guerra de Sucesión»[29]. Podemos discutir qué clase de texto nos ofrece este discurso preliminar. En todo caso, es un síntoma que nos habla de la necesidad de ofrecer explicaciones previas, capaces de mostrar el sentido de un texto cuya aceptación se

político en España a comienzos del siglo XIX: Martínez Marina» en *Revista de estudios políticos*, 81, mayo-junio 1955, pp. 96 y ss. Para Juan Sempere se debe consultar Rafael Herrera, *Las indecisiones del primer liberalismo español*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.

28 *Discurso preliminar leído en las Cortes al presentar la comisión de constitución el proyecto de ella*, Cádiz, 1812. Reimpreso en Madrid, Bordadores, 1820, p. 6.

29 *Discurso preliminar*, *op. cit.*, p. 7.

anticipa problemática. Sin embargo, el articulado de la Constitución de 1812 mostraba una apuesta mucho más decidida por la soberanía de la nación, algo bastante rupturista. Los artículos 2 y 3 eran terminantes y claros. La soberanía residía en la nación española. En el discurso, Argüelles, como luego Martínez Marina, se vio en la dificultad de acudir a algún tipo de normativa vigente que permitiera llamar a esta soberanía nacional una doctrina tradicional. Así que tuvo que recurrir al anacronismo y defender que este era el sentido del *Fuero Juzgo*. Hegel no podría sino sonreír ante esta operación que aludía a realidades tan lejanas que solo la ilusión alucinatoria podía conectar con la eficacia del presente. Ya entre los visigodos se reconoció «la soberanía de la nación», se nos aseguraba allí, y esto sobre todo porque la corona era electiva y el rey debía ser nombrado por los obispos, magnates y el pueblo[30]. Para darle más sentido histórico a la corona electiva, Argüelles comenzó un discurso en el que interpretó toda rebelión contra el rey y toda deposición, la larga historia de la debilidad política de la monarquía española, como una consecuencia y una demostración de su carácter electivo[31]. Esta confusión, poco tranquilizadora, entre el carácter electivo instituido del rey y la frecuente guerra civil entre los candidatos a rey es claramente un despropósito, que no hacía presagiar nada nuevo.

No necesitamos ir más allá para darnos cuenta de forma clara de que para Hegel este anacronismo habría sido

30 *Discurso preliminar*, *op. cit.*, pp. 10-11.
31 *Discurso preliminar*, *op. cit.*, p. 13.

demoledor y definitivo. Lo que él deseaba era garantizar la continuidad histórica de la eficacia organizativa del Estado, no un imaginario claramente ilusorio. Afirmar el rasgo tradicional de lo legislado en Cádiz es antiintuitivo, pero no es el punto decisivo. Decir que «los españoles fueron en tiempos de los godos una nación libre e independiente, formando un mismo y único imperio»[32], es un anacronismo que roza lo grotesco. Pero lo decisivo no estaría aquí para una mirada armada con los argumentos de Hegel. Lo decisivo para él probablemente residiría en insistir en la pregunta acerca de quién llevaría adelante el proceso legislador mismo. Como hemos visto, legislar para él era un asunto del Gobierno, aunque el principio de gobierno tuviese dos partes: el monarca y el Gobierno propiamente dicho, del cual también formaban parte la Administración, la asamblea de los estamentos y las resoluciones de los jueces. Lo que subyace a este punto, y lo que le permitía a Hegel mostrar su admiración por Inglaterra, era que el acto legislativo era un camino de la ley a la ley, pero sobre todo, de una ley con fuerza y eficacia histórica a una ley con fuerza y eficacia presente. El anacronismo nos ponía en contacto con una ley sin fuerza y, por tanto, no podía fundar esa perpetua variación de la ley efectiva y santa que es una nueva normativa. Ahora bien, Inglaterra tenía la constitución más libre «justo porque las personas privadas gozan allí de una participación preponderante en los asuntos políticos»[33].

32 *Discurso preliminar*, *op. cit.*, p.23.
33 G.W.F. Hegel, *Enciclopedia*, *op. cit.*, § 544, añadido, 562.

Este derecho vigente implicaba que el espíritu común llegase a ser voluntad general *exteriorizada*. Hegel subraya esta palabra. Con ella quiere resaltar el hecho de que esa voluntad tenga «eficacia explícita y ordenada a favor de los asuntos públicos». En suma, para Hegel, fuese como fuese, el *principio de gobierno* implicaba una «participación en el poder político», que es la única garantía de «la realidad efectiva» de la ley, la base de su consideración como ley santa, y no como una desgracia. Solo el principio *completo* de gobierno, el poder *entero* del Estado, en suma, podía garantizar esta realidad efectiva. En el añadido al parágrafo 529 sugirió que sin él no se daba la «determinidad concluyente», y sin esta última *ratio* no se puede cortar «esa progresión de irrealidad» que era tanto una ley revolucionaria como una ley vinculada a un pasado iluso. Por eso hablamos de algo esencial. De forma completamente característica, Hegel dijo que «lo supremo es lo que se decide». Pero no se decide sin poder del Estado, sin que el Estado decida todo en cada nueva ley concreta. Por el contrario, un código largo, sistemático, racional, ordenado, lógico, no era sino un síntoma de falta de poder, «como si la ley pudiera y debiera determinarse por sus cuatro costados». A esto le llamó una hueca mentalidad perfeccionista. Nada era más lejano de la vida de la idea del Estado, que vive en lo concreto y por eso en la decisión.

La decepción de Hegel respecto a Cádiz no dependería de que el nuevo texto retirara poderes al rey y los concediera a la asamblea, o de cualquier otro paso del articulado. La indisposición habría sido de concepción política y, por tanto,

insuperable. Desde luego, leer los cinco artículos sobre el gobierno habría dejado en él una impresión desoladora. Y no tanto porque dejara de reconocer el principio de la división de poderes como interno al Gobierno, en lo que habría estado de acuerdo, sino por la incapacidad para representarse el juego cooperativo de estos poderes y, sobre todo, entre el rey, el Gobierno, las Cortes y la Administración. Si todos tienen que intervenir en el juego legislativo, el artículo 124, que impedía a las Cortes deliberar en presencia del rey, era dejar claro que si algo seguía vigente era el principio de la dualidad y la hostilidad de poderes, que se encerraban en su respectivo secreto, un principio de profunda raíz en la historia hispana. Todo el trabajo conjunto del rey y las Cortes estaba encaminado hacia el sí o el no de la sanción, pero en el fondo estaba preparado para el no. El largo artículo 172 recoge todavía muchos puntos cercanos al Privilegio General de Aragón y tiene la misma lógica: regular la hostilidad recíproca del rey y las Cortes. En suma, la previsión verdadera de Cádiz es que el rey sea un niero ejecutor de las decisiones de las Cortes. Como es natural, esta desconfianza entre las Cortes y el rey tenía sobradas razones históricas y ahí se mostraba lo histórico y lo contingente. Aquí, como en los casos felices al estilo inglés, la Constitución de papel también reflejaba la constitución real y profunda, aunque en este caso se tratara más bien de la falta o ausencia de la misma. Esta carencia era para Hegel semejante en todo caso a la falta de Estado y ese vacío era lo que brotaba como un síntoma letal.

Aquí estaba el punto decisivo. Para un observador como Hegel la clave de su última valoración sobre la Constitución de Cádiz sería que el texto ofrecía una contradicción política en sí que le daba el aspecto de la irrealidad. Pues era un texto atravesado por la desconfianza de un principio interno de gobierno frente a otro, que a duras penas preveía la cooperación entre ellos. Por lo demás, el texto estaba escrito por una regencia. Como tal, se presentaba como ley fundamental a un poder regio al que, en principio, se le atribuía la capacidad de colegislar en todo, excepto en esta propia ley fundamental. La situación tenía que parecerle a Hegel completamente extraña y paradójica. Si miramos las cosas desde la *Sattelzeit* quizá podamos decir que la Constitución de Cádiz es un fenómeno muy claro de uso de singulares colectivos, pues se situó a caballo de los fenómenos plurales pero apostó por la singularidad. En ella, como elemento central, se pasó del mundo de las Leyes al mundo de la Constitución. Su destino, sin embargo, permite comprender que lo trascendental de este proceso, entendido como proceso automático, no es la propia Historia, sino la fortaleza del Estado como práctica organizadora de gobierno, es decir, capaz de dar el paso de los poderes al Poder, de los estados al Estado. En las Cortes de Cádiz no se dio ese paso[34]. Este paso no se puede confundir con el paso

34 Como mostré en «Irrupción de carisma secular y el proceso moderno. Algunas reflexiones de historia conceptual aplicadas al proceso español», en *Historia Contemporánea*, 27, 2003, pp. 505-517; y en «La nación católica. El problema del poder constituyente en las Cortes de Cádiz», en *Relatos de Nación*, ed. Francisco Colom, Vervuert, Madrid,

hacia el concepto de soberanía que, en el argumento de Hegel, desaparece ante el concepto de Estado, en la medida en que incorpora de forma indisoluble lo que Carl Schmitt ya vio como separado: el derecho y la política. El concepto de soberano schmittiano emerge de su ruptura y por eso Hegel no podía llegar a él. Por eso, las Cortes de Cádiz, y la Constitución de 1812, en su insolvencia, podrían ofrecerse como portadoras de la soberanía, un concepto ilusorio para Hegel, pero en modo alguno como visibilidad del Estado.

Dos preguntas para acabar. Una se interroga por la razón del mito político de Cádiz, que, a pesar de todo, ofrece al texto constitucional una base de realidad política. La Constitución de Cádiz, aunque atravesada por estas inconsistencias conceptuales y por anacronismos, que una mirada hegeliana descubre, se ha elevado a mito político a pesar de su fracaso, o quizá justo por eso, pero también por la convergencia con

---

2005, pp. 159-179, y el propio Colom analiza en su aportación «El trono vacío. La imaginación política y la crisis constitucional de la Monarquía Hispánica», pp. 23-51, en Cádiz no se dio el paso de los estamentos al Estado. Ni la nobleza ni la iglesia formaron parte de las Cortes. Su inexistencia como estamentos fue una mera ilusión, porque jugaron fuera de ella. Y no solo porque el episcopado se sintiera más representado por los obispos de Mallorca, sino porque las órdenes opusieron una enconada resistencia a las Cortes, como ha mostrado Javier López Alós en su *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario español frente a la revolución liberal (1808-1823)*, Madrid, Cortes Generales, Colección «Bicentenario de las Cortes de Cádiz», 2011. Esto determinó ese pacto específico estamental que analicé en «Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español», *Journal of Spanish Cultural Studies*, Carfax, vol. 5, 2 de junio de 2004, pp. 187-201.

otro fenómeno. La afirmación de la soberanía nacional fue, a fin de cuentas, convergente con la defensa en armas de la nación contra el Ejército francés. Pero convendría recordar que la nación que escribe la Constitución no es la nación que se levanta en armas. Pensar que se trata de la misma nación, la que resiste y la que legisla, ofrece una buena parte de la explicación del mito de Cádiz como constitución soberana. Pero esta convergencia es una ilusión y no resiste el menor análisis histórico. La España que resiste al francés, incluida su parte americana, se sintió insuperablemente decepcionada por la España que escribió la Constitución.

La otra pregunta tiene que ver con la previsión que llevó a los legisladores constituyentes de Cádiz a considerar que el rey se iba a resignar a considerarse *de facto* un poder electivo y, por lo tanto, iba a aceptar una constitución en la que no había intervenido y en la que claramente se veía como un poder hostil y amenazante a limitar. Creo que esta previsión política de los legisladores tiene que ver con otras evidencias que eran aplastantes en Cádiz, y solo allí, unas que estaban más allá de la nación en armas y que la sostenían: la previsión de una intervención permanente de Inglaterra en España para mantener una constitución que en su última página se llamaba «liberal». Pero esta previsión, además de ajena por completo a los planes de la monarquía británica, era contraria a la soberanía nacional. Que esta intervención estuviera en la mente de muchos padres de la Constitución, no hace sino llevar a su mejor prueba la contradicción de un texto que proclamaba la soberanía nacional, pero cuya

eficacia tenía que fiarla de un poder extranjero. Que, a pesar de todo, el mito de Cádiz haya resistido a estas contradicciones con el paso del tiempo es igualmente un síntoma de que lo más sólido que tiene el Estado español es la memoria de las veces que se intentó constituir, aunque lo hiciera sin éxito. Pero la interpretación adecuada de este síntoma requeriría de más de un Hegel.

LA CIENCIA DE LA IDEA PURA

Jean-François Kervégan

Traducción de Luciana Cadahia

La lógica hegeliana no pretende simplemente establecer resultados inéditos, sino también ofrecer una forma de pensar que «no es solamente un pensamiento, sino más bien [...] el modo más elevado según el cual el ser eterno, que es en sí y para sí, puede ser aprehendido»[1]. Este pensamiento lógico, pues, debe ser distinguido de la representación, es decir, de los saberes del entendimiento y de la filosofía no especulativa. Así, el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* distingue entre la representación (*Vorstellung*) y el conocimiento propiamente dicho (*Erkenntnis*). La representación, en cuanto relación inmediata de un sujeto finito con un ser ahí, a lo sumo procura una cierta relación de familiaridad (*Bekanntschaft*), tal y como expresa la famosa fórmula: «Lo que es sin más familiar y conocido (*bekannt*), por ser *familiar y conocido*, no

1 G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (=*Enz*), *W* 8-10, § 19 Zusatz, *W* 8, p. 69; *Encyclopédie des Sciences philosophiques en abrégé*, I (=*Encycl* 1): *La Science de la Logique*, trad. Bourgeois, París, Vrin, 1970, p. 469.

es conocido (*erkannt*) de veras»[2]. El conocimiento en sentido estricto comienza con la actividad de discriminación y clasificación («la actividad de separar») llevada a cabo por el entendimiento, el cual manifiesta su «poder absoluto» al enseñarle al espíritu finito a «mira[r] a la cara a lo negativo» y a «demorar[se] en ello»[3]. A fin de evitar las simplificaciones usuales, es importante conservar en la memoria este elogio que dirige Hegel al entendimiento.

Aun así, es necesario distinguir entre el pensamiento del entendimiento, que eleva las representaciones hasta una universalidad abstracta, y el «pensamiento puro», que tiene por vocación volver «fluidos» los «pensamientos fijos» del entendimiento y transformarlos en «*conceptos*» especulativos abrazando el movimiento mismo del ser[4]. Superar la relación de exterioridad que parecía existir entre los seres, los *ónta*, y la razón, el *lógos*, elevar la conciencia al punto de vista del saber «puro» –gracias a la descripción de las experiencias que toman esta elevación necesaria–, tal es el objetivo de la *Fenomenología del espíritu*, la cual pretende convertirse en una introducción al saber lógico-especulativo. Al presentar así las cosas, la obra de 1807 queda justificada desde el punto de vista «propedéutico»; sin embargo, conlleva un equívoco: pareciera hacer del pensamiento especulativo

2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807) (=*PdG*), *GW* 9, p. 25; *Phénoménologie de l'Esprit* (=*PhEJ/L*), trad. G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, París, Gallimard, 1993, p. 92.

3 *PdG*, *GW* 9, p. 27; *PhE* J/L, pp. 93-94.

4 *PdG*. *GW* 9, p. 28; *PhE* J/L, p. 95.

el resultado de un proceso de purificación que tomaría su punto de partida de la representación sensible: lo «dado» en su inmediatez. Pero ¿se puede concebir la ciencia especulativa como la razón retrospectiva de las «experiencias» de la conciencia? ¿No implicaría esto destituir al saber lógico-especulativo de su *posición absoluta* (algo que, evidentemente, no debe ser considerado como si se tratara de un saber acabado, completo)?

Para prevenir este riesgo, el «Concepto preliminar» de la *Enciclopedia* presenta al pensamiento lógico como el término primero, es decir, la estructura generativa que presupone, para «nosotros», tanto la simple representación en la que «el contenido se mantiene aislado en su singularidad» como los actos intelectivos que inscriben esta representación en un horizonte de universalidad formal, estableciendo «unas relaciones de necesidad entre [sus] determinaciones aisladas»[5].

A fin de cuentas, el pensar especulativo (*das Denken*) debe distinguirse de lo que Hegel califica como *Nachdenken*, es decir, de esta operación en la que una subjetividad se comprehende, en último término, en la verdad de las cosas y vuelve sobre sus propios actos, admitiendo de ese modo su exterioridad y la independencia de su mirada. El «pensamiento reflexionante» es un re-pensar, un pensamiento posterior. Para el sujeto empírico, esta «reflexión» es sin duda la única manera de acceder a lo «substancial», puesto

5 *Enz*, § 20 Anm., *W* 8, p. 72; *Encycl* 1, p. 286.

que arrastra «la refundición de lo inmediato»[6]. Sin embargo, desde el punto de vista lógico-especulativo, el *Nachdenken* presupone el *Denken*, del mismo modo que lo finito tiene que presuponer lo infinito como su propia pulsación inmanente. Estos pensamientos, a través de los cuales el espíritu procura consignar la verdad de las cosas, son un detenerse en la imagen, es decir, los trazos instantáneos del movimiento del *pensar* auténtico (especulativo). Dicho de otra manera, constituyen la esfera del pensamiento finito, el cual permanece dentro de esquemas opuestos, bloqueando la emanación fluida de los procesos que lo engendran. Si bien la pareja sujeto-objeto es el ejemplo característico de este proceso, también se puede evocar la oposición entre lo finito y lo infinito, entre el pensamiento y el ser y entre lo real y lo racional.

En líneas generales, toda la estructura del pensamiento *dualista* revela una «metafísica del entendimiento»[7], siendo labor del pensamiento especulativo disolver las oposiciones que estructuran la representación de las cosas, la «reflexión» sobre ellas y los conceptos del entendimiento que resultan de la misma dinámica que los «fija» y los «disuelve», lo cual puede ser condensado con la siguiente expresión: el pensamiento especulativo es «esencialmente *proceso*»[8].

6 *Enz*, § 22 Zusatz, *W* 8, p. 78; *Encycl* 1, p. 473.
7 *Enz*, § 95 Anm., *W* 8, p. 200; *Encycl* 1, p. 358.
8 *Enz*, § 215, *W* 8, p. 371; *Encycl* 1, p. 449.

ACCEDER AL SABER PURO: FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA

Desde el punto de vista de lo que la Lógica denomina el «saber puro» (y la *Fenomenología* el saber absoluto), los actos de la subjetividad finita (es decir, el sujeto representado como externo a la objetividad de las «cosas» y esforzándose por ejercer una conquista sobre ellas) presuponen la idea lógica, esto es, la identidad dinámica de la objetividad y la subjetividad. Pero este punto de vista no puede ser alcanzado, o incluso concebido, a menos que uno haya aceptado considerar previamente que *sus* pensamientos no son precisamente suyos, sino «del» pensamiento. Dicho de otra manera, la lógica, en términos de onto-lógica o pensamiento de sí del ser, es tanto la condición de pensabilidad de lo *uno* como de todos los entes (*ontas*). Aún así, para poder acceder a la conciencia de lo que este pensamiento ha presupuesto en nuestros pensamientos, hace falta haber recorrido y superado todas las estructuras dualistas o positivas mediante las cuales «el espíritu» (la subjetividad finita) aprehende «el mundo» (la objetividad ontológicamente hipostasiada de las cosas). Gracias a que la Lógica presupone «la liberación con respecto a la oposición de la conciencia» que afecta a todas las configuraciones del espíritu finito, la *Fenomenología* puede ser considerada como la «deducción» del «concepto de la ciencia pura»[9]. Sin embargo, desde otro punto de vista (para Hegel, no incompatible

9 *Wissenschaft der Logik*, Erster Band, Erstes Buch: *Das Sein* (1812) (=*WdL* I[1]), *GW* 11, p. 20; *Science de la Logique*, I: *L'Être* (=*SL* 1[1]), trad. Labarrière/Jarczyk, París, Kimé, 2006, p. 18.

con el anterior), es el sistema entero de las figuras de la conciencia el que, al ser un *sistema* y no una colección dispersa de experiencias subjetivas, presupone el «movimiento de las esencialidades lógicas». Poco antes de su muerte, en las notas preparatorias de la reedición de la *Fenomenología*, Hegel observa que la lógica se mantiene «detrás de la conciencia»[10]. Parece haber, pues, una relación de presuposición circular entre la Lógica –«ciencia de la *verdad* que es en la *figura* de la verdad»[11]– y la Fenomenología –exposición del «devenir de la *ciencia en general*»[12]–.

Aunque podría considerarse que esta concepción circular de la relación entre la Lógica y la Fenomenología constituye una dificultad de la concepción hegeliana del sistema en su formulación inicial de 1807, esa afirmación no sería del todo acertada. A pesar de las modificaciones realizadas a la definición del «sistema de la ciencia», entre las que cabe resaltar la afirmación de que la Fenomenología deja de ser la «primera parte», la *Lógica* y la *Enciclopedia* siguen considerando a la entera Fenomenología como la única vía que permite a la subjetividad finita acceder al «elemento» de la ciencia pura. Esto último constituye el medio presupuesto (la identidad procesual del pensamiento y del ser), aunque el punto de vista del sistema («para nosotros») sea la clave de inteligibilidad de esta Fenomenología. La segunda edición de la *Doctrina del ser*, de 1831, reafirma el punto de

10 *PhG*, *GW* 9, p. 448; *PhE* J/L, p. 37.
11 *PhG*, *GW* 9, p. 30; *PhE* J/L, p. 98.
12 *PhG*, *GW* 9, p. 24; *PhE* J/L, p. 89.

vista sostenido en 1807 y en 1812, a saber: el concepto de la ciencia (lógica) encuentra su justificación en el movimiento de las figuras de la conciencia.

La «ciencia del espíritu que aparece» es la «presuposición» de la Lógica, puesto que «contiene la necesidad y, resulta de, la demostración de la verdad desde el punto de vista que es el saber puro»[13]. Lo que presupone la Lógica, su «elemento», es el *resultado* de la Fenomenología, a saber, la definición de la posición del saber «absoluto», a través del cual «la oposición» que estructura la conciencia natural no puede –ni debe– ser considerada *primera*.

Esta relación circular entre la Lógica y la Fenomenología es esencial para el proyecto de la filosofía especulativa, entendida como una ciencia que ambiciona liberarse de sus presupuestos. Ahora bien, esta liberación no consiste en erradicar todo presupuesto –de ser así el discurso sería imposible, ya que para hablar hace falta partir de algo–, sino, más bien, engendrar o deducir los presupuestos del sistema en el curso de su propio itinerario. A primera vista, esto es una paradoja; sin embargo, esta paradoja encuentra su resolución en el segundo libro de la *Lógica*, en la dialéctica de poner (*setzen*) y presuponer (*voraussetzen*), lo cual constituye la reflexión esencial[14]. La esencia es la «reflexión» del ser

13 *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil, Erster Band: *Die Lehre vom Sein* (1832) (=*WdL* I²), *GW* 21, pp. 54-55; *SL* 1², p. 51 (trad. modificada). La afirmación de que la Fenomenología es la presuposición de la Lógica es todavía más evidente en 1831 que en la 1ª edición (*SL* 1¹, p. 41).

14 Véase *WdL* II, *GW* 11, p. 249 *sq.*; *SL* 2, p. 16 *sq.*

en el sentido de que lo presupone (ella es *su* verdad), pero puesto que la esencia ha salido de él, también pone (*setzen*) al ser y es presupuesta por él (ella es su *verdad*), es decir, el ser no se da más que en la esencia y en su distancia con ella. Dicho en términos técnicos, la «reflexión puesta» –para la cual la mediación (esto es, la ciencia, la lógica) instituye lo inmediato– y la reflexión presupuesta, para la cual lo inmediato (esto es, la conciencia y el sistema de sus figuras) aparece como la condición exterior del sistema que lo «refleja», son *momentos*, variables del sistema ligadas en su dinámica. El sistema engendra su propia exterioridad, su propio fenómeno, a saber: la conciencia y la sucesión de sus estados, pero, recíprocamente, la conciencia que el espíritu tiene de sí debe recorrer todas las etapas («figuras») de su oposición en sí para *saber* –tal podría ser una definición del «saber absoluto»– que la lógica de este itinerario dialéctico es la Lógica misma. Solamente «el espíritu [que] ha hecho su existencia igual a su esencia»[15] consigue saber que el *saber* sigue su propio movimiento y aprende a ser *espectador* de ese saber del que él mismo es el punto de aparición.

Eso es lo que se dice en el parágrafo 17 de la *Enciclopedia*: «el acto libre del pensar consiste en situarse en la posición en donde el pensar es para sí y donde, por tanto, *él mismo* engendra para *sí su propio objeto*» y «*se* lo da», llegando a sí como «único fin, su única actividad y meta», a saber: «alcanzar el concepto de su concepto y, así, a su regreso y su satisfacción».

15 *PhG*, *GW* 9, p. 30; *PhE* J/L, p. 97.

Este último punto de vista, el «saber absoluto», es tanto el «resultado último» de este «círculo que regresa a sí» como aquello que lo hace posible. El problema del punto de partida que encuentra toda ciencia del entendimiento, dado que tiene necesidad de axiomas, hipótesis, lemas, etcétera, no se plantea en la filosofía. Si bien esta «no tiene ningún comienzo en el sentido en que lo tienen las otras ciencias»[16], no obstante este problema se traslada, sin lugar a dudas, al sujeto que filosofa, cuya empresa no puede ser el efecto de un milagro o de un acceso individual. Al contrario, «la historia científica de la conciencia» es, pues, la reconstrucción ideal del camino que la conciencia debe seguir para llegar a esta resolución que disuelve todo presupuesto. La decisión de filosofar, en su radicalidad, solo es posible una vez que son superadas las unilateralidades de *querer* pensar sin ningún presupuesto, unilateralidades que impiden a la conciencia subjetiva del individuo filosofar. Es por eso por lo que los procesos fenomenológicos, los cuales pasan de la experiencia –incapaz de cabal cumplimiento– de la apropiación inmediata de algo inmediato (la certeza sensible) a la expresión verdadera de esta inmediatez como identidad del ser y de sí (saber absoluto o saber puro), son para la conciencia que se quiere filosófica, la condición del desarrollo de la «ciencia pura» –pura de presupuestos–.

16 *Enz*, § 17, *W* 8, p. 62; *Encycl* 1, p.183.

COMENZAR: EL REGRESO A LO INMEDIATO

Según Hegel, la filosofía es «necesariamente sistema»[17] (enciclopedia), puesto que «solo el *todo* de la ciencia es la exposición de la idea»[18]. Ahora bien, esto crea una dificultad específica en la exposición, a saber: la significación de la empresa no tiene cabida fuera del conjunto ordenado de las etapas del proceso que la filosofía enciclopédica expone, pero ese proceso no dispone de ningún punto de vista asegurado desde el cual apoyarse para entrar. A la vez que no extrae nada de la conciencia común o de los saberes empíricos que pueda ser considerado como dado. Si la conciencia tiene a la «conciencia natural» como «punto de partida», la filosofía nace rompiendo con esta, puesto que «se *eleva* sobre la conciencia natural, sensible y raciocinante, se sumerge en el elemento sin mezcla de sí mismo, y se coloca así, por de pronto, en *relación negativa* con aquel comienzo»[19]. En lo que se refiere a las ciencias positivas, aunque estén abiertas al concepto y tengan (aunque no siempre) «un fundamento y comienzo racional», se ven en la imposibilidad de «reconocer sus determinaciones finitas» y, en consecuencia, «las admiten como absolutamente válidas», actitud que contradice a la ausencia de presupuestos reivindicada por la filosofía.

La dificultad aumenta en lo que concierne a la Lógica, entendida como «la ciencia *de la Idea pura*»[20] o la «filosofía

17 *Encykl* (1817) Einl. § 7, Anm., *GW* 13, p. 19.
18 *Enz*, § 18, *W* 8, p. 62; *Encycl* 1, p. 184.
19 *Enz*, § 12, *W* 8, p. 54-55; *Encycl* 1, pp. 176-177.
20 *Enz*, § 19, *W* 8, 66; *Encycl* 1, p. 283.

puramente especulativa»[21]. Al desarrollarse en el elemento del saber puro o absoluto, el cual no es otra cosa que el nombre de una posición del saber caracterizada por la disolución de los dualismos de la conciencia y del espíritu finito, la Lógica debe, en tanto que «ciencia absoluta», disponer de un «comienzo absoluto», desprovisto de toda presuposición[22]. Al mismo tiempo, solo la Lógica puede establecer el carácter absoluto de su propio comienzo; y, en este sentido, eso inmediato del que ella parte –el ser puro, «sin ninguna otra determinación»[23]– está necesariamente, por lo que hace a su posición inicial, mediado por la integridad del proceso (lógico) que se desencadena a partir de esa inmediatez. Así:

> Lo esencial no es propiamente que un puro inmediato sea el inicio, sino que el todo sea una circulación dentro de sí mismo, en donde lo primero viene a ser también lo último, y lo último también lo primero.[24]

El último capítulo de la *Ciencia de la lógica* tematiza esta circularidad específica del saber lógico en el que, desde el punto de vista de la Ciencia, lo inmediato está siempre ya mediado. Se toma así (retrospectivamente) conciencia de que el inicio de las mediaciones que se tejen desde la primera negación de la primera inmediatez –o sea, la afirmación del

21 *Encykl* (1817) § 17 Anm., *GW* 13, p. 26.
22 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 33; *SL* 1¹, p. 42.
23 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 44; *SL* 1¹, p. 61.
24 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 35; *SL* 1¹, p. 43.

no-ser en tanto que negación de la posición inmediata del ser– no es otra cosa que «el *establecimiento* de la *inmediatez primera*»[25]. Este «segundo inmediato» es idéntico por su contenido (consistente precisamente en no tener contenido) al primero. Al igual que se da en la *Fenomenología del espíritu*[26], tiene lugar aquí el restablecimiento del punto de partida como resultado del desencadenamiento de este proceso; esto es, la conciencia sensible por un lado y el ser por el otro. Pero este proceso es radicalmente otro, puesto que, si bien ha sido claramente puesto como lo inmediato, como toda inmediatez, viene a ser mediado por el sistema de las mediaciones, sin el cual ninguna posición de inmediatez sería decible ni podría ser sostenida. La Lógica –y en general, la Ciencia especulativa– se hace así cargo de la exigencia exorbitante de tener que engendrar aquello sobre lo cual se apoya, sin otra ayuda que sus propios recursos, lo que explica evidentemente la temática del círculo desarrollada, anticipando a la Lógica, en el prefacio de 1807: la verdad es «el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como meta y lo tiene en el comienzo, y que solo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su propio final»[27].

Solo resta tratar el problema del comienzo, dado que si este queda especulativamente aclarado al término del proceso

25 *Wissenschaft der Logik*, Zweiter Band: *Die subjektive Logik oder Lehre vom Begriff*, *GW* 12, p. 247; *Science de la Logique*, 3 (=*SL* 3): *La Logique subjective ou Doctrine du Concept*, p. 383.

26 Véase *PhG*, *GW* 9, p. 432; *PhE* J/L, p. 692.

27 *PhG*, *GW* 9, p. 18; *PhE* J/L, p. 82. Véanse a este respecto los análisis de Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, PUF, 1986, en particular: pp. 53 y ss.

lógico (o del proceso fenomenológico), entonces, lo que hay que plantear es precisamente el problema... del comienzo; esto es: ¿cómo es que el punto de partida puede ser a la vez inmediato, *verdaderamente* inmediato, sin ser arbitrariamente decretado? A fin de introducir esta dificultad (cuya auténtica solución viene al final, cuando el bucle se ha cerrado y la inmediatez acaecida coincide con la inmediatez simple), la exposición del proceso lógico es precedida, tanto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como en la *Ciencia de la lógica*, por un texto preliminar –el Concepto preliminar en un caso, el texto sobre el comienzo de la Ciencia en el otro– que, no obstante, no tiene un carácter exterior a la «naturaleza de la Cosa», como suele darse en los prefacios, sino que «esta suerte de razonamiento preliminar no tiene otro propósito [que] cancelar todo preámbulo»[28]. Se trata menos de señalar y justificar el contenido determinado del punto de partida –porque al hacer esto no haríamos otra cosa que deducirlo, esto es, deshacer su inmediatez– cuanto de hacer posible, entreabriendo el espacio del pensamiento puro (la especulación): «la resolución de *querer puramente pensar*»[29]. Ahora bien, esta resolución, a saber: la de ejercer la libertad del pensamiento, es el resultado necesario de la conciencia clara, adquirida de una manera típico-ideal en el curso del itinerario fenomenológico, de que:

28 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 40; *SL* 1¹, p. 50 (o *WdL* I², *GW* 21, p. 65; *SL* 1², p. 61).
29 *Enz*, § 78, *W* 8, p. 167; *Encycl* 1, p. 342.

> Nada es dado, ni en el cielo ni en la naturaleza ni en el espíritu ni donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de suerte que estas dos determinaciones se muestran no-separadas e inseparables, y esta oposición como una cosa nula.[30]

La solución de la aporía del comienzo de la Ciencia –solamente irresoluble para aquel que, por «arrogancia» o por «imbécil humildad», pretende quedarse fuera de su círculo virtuoso– consiste en abrirse al saber, es decir, que no se trata de proclamar que uno piensa por sí mismo (esto sería «vanidad»), sino de «olvidar la propia particularidad» y abandonarse a la Cosa misma[31]. Si es necesario dirigirse a lo inmediato es porque esta es la única manera de acoger las mediaciones conceptuales evocadas por aquel y, en consecuencia, la única forma de salir del «mito de lo dado».

RASGOS DISTINTIVOS DEL PROGRAMA LÓGICO

Si la verdad no se distingue del mismo proceso por el cual adviene, no es desatinado proponer –como hace Hegel en el «Concepto preliminar»– una imagen anticipada de los logros especulativos de la *Ciencia de la lógica*, es decir, de los puntos sobre los cuales Hegel se desmarca radicalmente de aquello que, por comodidad, llamamos tradición.

30 *WdL* I², *GW* 21, p. 54; *SL* 1², p. 50.
31 *Lección sobre la lógica*, pp. 35-36.

1. La verdad es un proceso *lógico-ontológico*

La Lógica hegeliana se presenta como una doctrina especulativa de la verdad. No obstante, esto no debe ser entendido, según una perspectiva representacional rechazada por el mismo Hegel, como «la concordancia de un objeto con la representación que nos hacemos de él»[32]. En efecto, esta concepción admite una primera exterioridad del concepto y el ser recusada precisamente por la onto-lógica hegeliana, la cual no quiere proyectar la razón sobre las cosas, sino «llevar a conciencia este mismo trabajo de [hacer ver] la razón de la Cosa»[33], de restituir la «lógica» misma de lo existente. La verdad no debe ser, pues, ni consecuencia de una perspectiva ontológico-objetiva, ni tampoco consecuencia de una perspectiva formalista-subjetiva, sino más bien un proceso de veri-ficación del ser, dado que la verdad es el movimiento gracias al cual el ser se pone como pensamiento y el pensamiento como ser. La Lógica describe el proceso en el curso del cual se establece la plena identidad —solo que esta identidad no tiene más *sentido* que el de ser proceso: ella no está dada, no está acabada ni puede serlo— de la integridad del

32 *Enz*, § 24 Zusatz, *W* 8, p. 85; *Encycl* 1, p. 479. El punto de vista recusado ha sido ilustrado por las definiciones clásicas de verdad como *adaequatio rei et intellectus* (Tomás de Aquino, *Quaest. de Veritate* I, 3) o como «conformidad de un conocimiento con su objeto» (Kant, *Crítica de la razón pura*, A 58/B 82).

33 *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (=*RPh*), § 31 Anm., *GW* 14-1, p. 47; *Principes de la philosophie du droit* (=*PPD*), trad. Kervégan, París, PUF («Quadrige»), 2003, p. 140.

ser y de la del pensamiento. En Hegel, esta identidad procesual corresponde exactamente al término «Idea», y a ello se debe que la lógica sea la «ciencia de la *idea pura*». Y ello explica también que Hegel pueda calificar los pensamientos que forman su contenido de «pensamientos objetivos»[34]; tal denominación indica, en efecto, que el pensamiento no es algo hecho por un sujeto al descifrar la objetividad de lo real, sino la acción misma del desciframiento. Por consiguiente, la lógica «contiene *el pensamiento, en la medida en que este es la Cosa en sí misma*, o la Cosa en sí misma en la medida en que ella es precisamente en el mismo sentido el pensamiento puro» porque «*lo que es en sí es el concepto*, y *el* concepto *lo que es en sí*».[35]

La verdad especulativa es, pues, un proceso lógico-ontológico: se identifica como el automovimiento del concepto, pero también es el movimiento del ser. Así, el objeto —o contenido verdadero de la lógica— es la identidad en proceso del ser y del concepto, de la Cosa misma y de la ciencia. En ese sentido, esta identidad es presupuesta. En efecto, la Lógica se sitúa más allá de «la oposición de la conciencia», lo que significa, de entrada, apartarse de la oposición entre el sujeto y el objeto que estructura las representaciones modernas del conocimiento. Pero, al mismo tiempo —según la estructura expuesta por la lógica de la esencia—, esta presuposición de la Lógica tiene un ser engendrado por ella. Esto es así porque la Lógica objetiva

34 *Enz*, § 24, *W* 8, p. 85; *Encycl* 1, p. 290.
35 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 21; *SL* 1¹, *op. cit.*, p. 18.

se define como «la exposición genética» del concepto, objeto de la Lógica subjetiva[36]. Y la *idea*, «la idea lógica», es el concepto del concepto o el pensar del pensamiento, puesto que es la identidad subjetiva-objetiva de la lógica «objetiva» del ser y la esencia, por un lado, y de la lógica «subjetiva» del concepto, por otro. Pero, una vez más, esta identidad nunca es alcanzada definitivamente. Ella es «esencialmente proceso»[37], que se encamina incesantemente del ser hacia *su* concepto y del concepto hacia el ser:

> Ni la *idea* en cuanto pensamiento meramente *subjetivo*, ni tampoco un mero *ser*, son de suyo lo verdadero [...] la idea solamente *por medio* del ser y, viceversa, el ser solamente *por medio* de la idea, *es lo verdadero*.[38]

2. La «Cosa misma»: el método es el automovimiento del contenido

A pesar de la viva crítica al formalismo realizada, como es sabido, en el Prefacio de 1807[39], Hegel cree preciso restituir al formalismo lógico, o más bien a la *forma* lógica, su

36 *WdL* III, *GW* 12, p. 11; *Science de la Logique, III: La Logique subjective ou Doctrine du Concept* (=*SL3*), trad. Labarrière/Jarczyk, París, Aubier, 1981, p. 36.

37 *Enz*, § 215, *W* 8, p. 371; *Encycl* 1, p. 449.

38 *Enz*, § 70, *W* 8, pp. 158-159; *Encycl* 1, p. 334.

39 *PhG*, *GW* 9, pp. 17y 36-38; *PhE* J/L, pp. 79-80 y 107-110.

significación dinámica y productiva, lo cual significa transformar profundamente el concepto de la Lógica. Lo propio de esta ciencia no es hacer abstracción de todo contenido, sino más bien engendrar su propio contenido a partir de su dinamismo procesual:

> La lógica es, sin duda, la ciencia *formal*, pero [en cuanto] ciencia de la *forma absoluta* que es [que existe] en su totalidad y que contiene *la idea pura de la verdad misma*. Esta forma absoluta tiene en ella misma su contenido o realidad; el concepto, en tanto que él no es la identidad vacía, trivial, dominada, en el momento de su negatividad o de su determinación absoluta, las determinaciones diferenciadas; el contenido no es absolutamente nada distinto de las determinaciones de la forma absoluta: el contenido está puesto por ella misma y, por tanto, en conformidad con ella.[40]

Para evitar el empleo de términos que, por lo general, tienen en la Lógica una significación «local» (como «ser», «esencia», «concepto» o incluso «idea»), Hegel recurre a menudo a una expresión neutra e indeterminada: *die Sache selbst*, la Cosa misma, con objeto de designar el contenido propio de la «ciencia de la forma absoluta». Esta Cosa, que es «el tema» de la Lógica o su «causa» (en el sentido en que Leibniz hablaba de la causa de Dios), no es algo dado que estaría «ahí» y de lo que habría que apropiarse: «lo que la

40 *WdL* III, *GW* 12, p. 25; *SL* 3, p. 56.

Cosa sea es algo que justamente debe primero resultar en el transcurso de la ciencia»[41]. Esta Cosa no es, pues, una cosa externa (*Ding*) al discurso, sino el mismo proceso lógico, en tanto que se autoengendra y despliega su propio contenido: «Con esta introducción del contenido en el examen lógico, no son las cosas, sino la Cosa, el *concepto* de las cosas el que viene a hacerse objeto [a tematizarse]»[42]. El contenido de la Lógica (la Cosa misma) no es sino la ausencia de presuposición de todo contenido externo, *dado*.

Las expresiones que resultan de este contenido de la Lógica especulativa –la Cosa misma, o incluso la verdad, en tanto que proceso de identificación del ser y el concepto en la idea– son diversas. En este sentido, cada uno de los conceptos examinados en el curso del proceso lógico, desde el ser puro hasta la idea absoluta, deben ser entendidos como formas de expresión. Por ejemplo, se puede decir que «el contenido [de la filosofía] es la *realidad efectiva*»[43], si se entiende este término en su acepción especulativa como «razón-*que-está-siendo*»[44] y no en el sentido trivial de la realidad empírica y contingente. Pero, para demostrar esta identidad entre lo realmente efectivo y lo lógico-racional, según se declara en la conocida expresión del prólogo de las *Grundlinien*, y que Hegel cita y comenta en el parágrafo de la *Enciclopedia* que acaba de

41 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 38; *SL* 1¹, p. 48.
42 *WdL* I², *GW* 21, p. 17; *SL* 1², p. 12.
43 *Enz*, § 6, *W* 8, p. 46; *Encycl* 1, p. 168.
44 *Enz*, § 6, *W* 8, p. 46; *Encycl* 1, p. 169. Cf. *RPh*, Vorrede, *GW* 14-1, p. 14; *PPD*, p. 104.

ser citado, hace falta justamente toda la Lógica... Hegel llama «necesidad lógica» a esta propiedad específica que tiene el discurso lógico de engendrar su propio contenido, es decir, todo el ser o toda la efectividad:

> En esta naturaleza de lo que es ser su concepto en su ser es en lo que consiste simplemente la *necesidad lógica*; solo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, ella es *saber* del contenido tanto como el contenido es concepto y esencia: o bien, solo ella es lo *especulativo*.[45]

En resumen, el contenido de la Lógica no es ni el ser, ni el ser pensado (el concepto), sino el proceso gracias al cual el ser abstracto se eleva a la fluidez del concepto especulativo. Sería erróneo, pues, creer que la idea lógica, entendida como el pensamiento de esta identidad en movimiento entre el ser y el concepto, puede ser aislàda por sí misma como un «resultado» recortado del proceso del cual esta resulta. Al contrario, el carácter procesual de la Lógica implica un distanciamiento de la oposición estereotipada del contenido (el ser) y la forma o el método (el concepto). El último capítulo de la *Lógica* tiene precisamente por tema esta indisolubilidad del «método» y el «contenido». Así, Hegel nos dice que el método es «el alma y la sustancia» de todo contenido, es decir, «el método propio de cada Cosa, dado que su actividad

45 *PhG*, *GW* 9, p. 40; *PhE* J/L, p. 114.

es el concepto»[46]. El método no es una forma exterior, sino la forma interior de lo que ha sido pensado en el pensamiento. Así, no nos podemos contentar con leer simplemente ese capítulo «metodológico» para saber en qué consiste el método hegeliano. Por eso, si el método es la forma en que se dice el contenido, este es, asimismo, la totalidad de ese decir, lo cual remite al sentido primero de la palabra griega *methodos*: el itinerario o camino.

3. Génesis dialéctica do lo especulativo

El termino «dialéctica» no es empleado con frecuencia por Hegel; por lo general aparece sobre todo en los textos preliminares (prefacios, introducciones); es decir, a propósito de consideraciones metodológicas, o cuando evoca las corrientes filosóficas que han practicado la dialéctica en un sentido u otro (Platón, los escépticos, Aristóteles, Kant). Cuando Hegel califica su propio estilo filosófico, utiliza sobre todo el adjetivo «especulativo», tal y como lo testimonian algunos textos claves, a saber: del parágrafo 79 al parágrafo 82 de la *Enciclopedia*, el parágrafo 31 de los *Principios de la filosofía del derecho* y, finalmente, la introducción y el capítulo sobre la Idea absoluta en la *Ciencia de la lógica*.

Cuando Hegel adopta la palabra «dialéctica», se inscribe en una tradición antigua. En efecto, la dialéctica introducida

46 *WdL* III, *GW* 12, p. 238; *SL* 3, p. 371.

en la inteligencia de lo real es obra del entendimiento y de su «poder separador», entendido como la dimensión de la *negatividad* que solamente confiere al pensamiento una plasticidad que lo eleva hasta el plano de la especulación. Junto con Platón y Kant (pero en un lenguaje propio), Hegel consigue escribir que

> La dialéctica es [...] más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y del fin en general [...] ese salir *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación.[47]

Partiendo de Zenón y del «profundo Heráclito», Platón arroja luz, principalmente en el *Parménides*, sobre la dialéctica inherente a toda determinación abstracta o *finita*, es decir, sobre la relación necesaria que la dialéctica mantiene con su negación o su otro. La *contradicción* es el modo en que se manifiesta esta dialéctica del pensamiento, por lo cual resulta importante reconsiderar la fecundidad del momento de la contradicción dialéctica, la cual no sería solamente «un *resultado negativo*»[48]. Kant tiene razón, pues, en decir que la dialéctica afecta natural y necesariamente al pensamiento (racional, en este caso). Solo que, en Hegel, esta dialéctica,

47 *Enz*, § 81 Anm., *W* 8, p. 171; *Encycl* 1, pp. 343-344.
48 *WdL* III, *GW* 12, p. 243; *SL* 3, p. 378.

en vez de engendrar la ilusión trascendental, se eleva a pensamiento racional.

La «dialéctica superior del concepto»[49] se distingue doblemente de la significación negativa del término, que prevalece todavía en sus predecesores. En primer lugar, la dialéctica (la negatividad) es *inmanente* al pensamiento y a las determinaciones que ella produce. La dialéctica hegeliana no es, como en los escépticos y a veces en Platón, un «hacer (*Tun*) exterior y negativo que no pertenecería a la Cosa misma»[50], y que se limitaría a refutar ciertos pensamientos en razón de su carácter aporético o contradictorio. Ella no es, como en Aristóteles, un método de argumentación fundado sobre una lógica de lo probable, sino el «trabajo propio de la razón de la Cosa»[51]. En segundo lugar, a diferencia de lo que sucede en Kant, la dialéctica tiene para Hegel un «resultado positivo»: «su resultado no es una *negación vacía*, abstracta, sino la negación de *ciertas determinaciones*»[52]. En efecto, la negación de determinaciones finitas las inscribe en un movimiento de infinitización que libera su significación verdadera, especulativa:

> En este carácter dialéctico, tal como viene aquí tomado, y por ende en la captación de lo contrapuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo, consiste lo *especulativo*. Este es

49 *RPh*, § 31 Anm., *GW* 14-1, p. 47; *PPD*, p. 140.
50 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 26; *SL* 1¹, p. 24.
51 *RPh*, § 31 Anm., *GW* 14-1, p. 47; *PPD*, p. 140.
52 *Enz*, § 82 Anm., *W* 8, p. 175-176; *Encycl* 1, p. 344.

> el aspecto más importante, pero más difícil para la facultad de pensar, falta aún de ejercicio, y todavía no libre.[53]

Así pues, es porque la filosofía (y, por lo pronto, la Lógica) es especulativa por lo que tiene que ser dialéctica. Pero, recíprocamente, la filosofía puede llegar a ser especulativa porque justamente es dialéctica, porque lo especulativo, como explica la introducción de la *Ciencia de la lógica*, se somete a la dialéctica que él instaura en su carácter necesario. A decir verdad, discutir el primado de lo dialéctico o de lo especulativo es algo que parece vano a la luz del último capítulo de la *Lógica*, el cual establece la estricta coextensividad de ambos. En efecto, el momento «dialéctico» del proceso lógico presenta dos aspectos que, respectivamente, oponen y anudan el momento «positivamente racional», especulativo. La dialéctica es, en primer lugar, la negación de lo inmediato o de lo positivo, negación que, una vez abolido esto, y porque ella lo presupone, lo conserva. Después, en tanto que negación de esta primera negación, la *negatividad* propiamente dicha es «la dialéctica puesta por ella misma»[54]; esto es, la actualización de lo especulativo. Desde el primer libro de la *Lógica*, Hegel advierte que:

> Cuando más adelante se hable de negatividad o de naturaleza negativa, no habrá que entender por tal aquella primera

53 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 27; *SL* 1¹, p. 25.
54 *WdL* III, *GW* 12, p. 245; *SL* 3, p. 381.

> negación: el límite, limitación o falta, sino esencialmente la negación del ser otro que, como tal, es *referencia a sí mismo*.[55]

En sentido propiamente hegeliano, la dialéctica designa esa repetición de la mediación (lo mediatizado o primera negación es también mediatizado o negación de la negación), gracias a la cual la negación, o más bien la negatividad, adquiere un tenor positivo. La dialéctica es la oposición en sí de lo positivo, la escisión que hace posible su identidad verdadera, es decir, mediata consigo, lo cual expresa la tensión interior que mantiene en movimiento tanto al ser como al discurso. Ella garantiza, pues, el acceso al punto de vista especulativo según el cual lo inmediato, lo positivo, lo «dado», es siempre ya mediatizado por la negatividad, esta «alma dialéctica que toda verdad lleva en sí misma»[56].

4. La lógica es, en su *totalidad*, una lógica del *concepto* y, por consecuencia, de la *idea*

Existen pocos términos en los que la filosofía hegeliana transforme tanto su sentido como en el caso del término concepto. Si seguimos su etimología (*concipere*: aunar lo aprehendido), el concepto parece referirse a la unidad de una conciencia[57].

55 *WdL* I¹, *GW* 11, p. 77; *SL* 1¹, *op. cit.*, p. 107.

56 *WdL* III, *GW* 12, p. 246; *SL* 3, *op. cit.*, p. 382.

57 Véase Kant, *Crítica de la razón pura*, A 104: el concepto es «esta conciencia *una* que reúne en una representación la diversidad intuida sucesivamente y, por consecuencia, reproducida».

Ahora bien, Hegel disocia radicalmente la conciencia y el concepto concibiendo el acto por el cual el pensamiento se engendra y produce su propio sujeto. El concepto no es la obra de un sujeto (finito) concebido, sino el libre pensamiento del ser por sí mismo. El concepto no es la propiedad de una subjetividad, puesto que no tiene unos conceptos como su ropaje[58], puesto que la misma subjetividad no es otra cosa que un «sujeto gramatical»[59]. El concepto es, si se nos permite expresarlo de esta manera, el sujeto de un proceso sin sujeto. De hecho, no podría ser clasificado de abstracto, oponiéndolo a lo concreto de las cosas y de la vida, al contrario, mientras que conlleva un momento de abstracción, «el universal abstracto», el concepto es «lo absolutamente concreto, es decir, el sujeto como tal»[60]. Del mismo modo, es posible ordenar bajo su dirección la unión del proceso lógico-ontológico que describe la Lógica.

Si uno adopta la presentación binaria (lógica objetiva-lógica subjetiva), hará falta decir que «el concepto total» se distingue entre «concepto siendo» y «concepto» a secas, o entre «concepto *en sí*» y «concepto *siendo para sí*», y la lógica se distingue entre «una lógica del *concepto* como *ser*» (la lógica objetiva) y una «lógica del concepto como *concepto*» (la lógica subjetiva)[61]. No obstante, se puede seguir la presentación tripartita de la estructura de la Lógica. Esta, escribe

58 *WdL* III, *GW* 12, p. 17; *SL* 3, p. 45.
59 *WdL* III, *GW* 12, p. 28; *SL* 3, p. 59.
60 *Enz*, *W* 8, § 164 Anm., p. 313; *Encycl* 1, p. 411.
61 *WdL* I², *GW* 21, p. 45-46; *SL* 1², p. 41.

Hegel, es «la teoría del pensamiento: 1. En su *inmediatez*, es el *concepto en sí*. 2. En su *reflexión* y *mediación*, es el *ser para sí* y la *apariencia* del concepto. 3. En su *ser-vuelto-en-sí-mismo* y su *ser-en-sí-desarrollado*, es el concepto *en* y *para sí*[62]. Es desde el punto de vista del *concepto*, en tanto totalidad procesual del ser (el concepto en sí) y la esencia (el concepto para sí), considerados como expresiones provisionales y unilaterales —esto es, como los *momentos*—, que la lógica puede ser pensada como un *todo* y no simplemente como una yuxtaposición de bloques heterogéneos. En efecto:

> El concepto es solamente lo verdadero, esto es, la verdad del ser y de la esencia, los cuales, considerados en sí mismos y de modo aislado son no-verdaderos —el ser, porque todavía es lo inmediato y, la esencia, porque todavía no está mediatizada—.[63]

Por consecuencia, todas las categorías de la Lógica son «*en sí* conceptos»[64], pero solamente en sí. Es decir, son unos «conceptos *determinados*, unos conceptos en sí»[65], dado que experimentan, de un modo particular, la auto-actividad

62 *Enz*, *W* 8, § 83, p. 178; *Encycl* 1, p. 345. Hegel escribe luego que «el ser es el concepto solamente *en sí*» (*Enz*, *W* 8, § 84, p. 180; *Encycl* 1, p. 347) y que «la esencia es el concepto como concepto *puesto*» (*Enz*, *W* 8, § 112, p. 230; *Encycl* 1, p. 371).

63 *Enz*, *W* 8, § 83 Zusatz, p. 179; *Encycl* 1, p. 518.

64 *WdL* III, *GW* 12, p. 34; *SL* 3, p. 71.

65 *Enz*, *W* 8, § 162, p. 309; *Encycl* 1, p. 408.

del pensamiento y, al mismo tiempo, la lógica es la del ser mismo. Estas categorías no son más que *el* concepto que es *en sí*, puesto que este no se deja reconocer en su universalidad *concreta* y en los trazos *particulares* y *abstractos* de su movimiento de producción de sí. Las determinaciones del ser y de la esencia, así como las estructuras procesuales que los engendran (poner y aparecer), deben ser comprendidas como unas «explicaciones» parciales del concepto. *En sí*, pues, toda la Lógica es una lógica del concepto, y las diversas determinaciones que ella produce son una exposición de esto «a partir de su afuera». Pero esto no es más que una verdad en sí, o, en el vocabulario de la *Fenomenología del espíritu*, «para nosotros», toda vez que no ha sido explícitamente establecida por una *relectura* de la totalidad del proceso lógico sobre la razón del concepto, o más exactamente, de la idea. Por tanto, esta «segunda lectura» sistemática solamente es posible y queda justificada por una «primera lectura», esto es, aquella que sigue paso a paso las procesualidades parciales del ser, la esencia y el concepto. Esto significa que la lógica se presupone necesariamente a sí misma, puesto que como sistema presupone su proceso y como proceso solamente tiene sentido desde el punto de vista de la totalidad del sistema, es decir, desde el punto de vista de la idea.

Al final de la Lógica, la idea, que es «esencialmente [un] proceso»[66] y no un estado (¡y menos un estado mental!), explicita la identidad precedentemente implícita de

66 *Enz*, *W* 8, § 215, p. 371; *Encycl* 1, p. 449.

la objetividad y de la subjetividad, del ser y del concepto, momentos «dialécticos» en los cuales la «verdad solamente son los momentos de la idea»[67]. Es posible definir la idea lógica como una totalidad dinámica que engendra y consigue abolir por sí misma todos los momentos y todas las oposiciones que han surgido en el seno del desarrollo entero de la Lógica. En sentido hegeliano, la idea se amuralla contra el dualismo, no simplemente porque recuse los dualismos que el entendimiento considera definitivos, sino porque, a su vez, es la regla inmanente de constitución y de deconstrucción de estos.

De la misma manera que el concepto no es el acto de un sujeto, sino la subjetividad misma, la idea no es la idea *de* «alguien» *sobre* «algo». Las dos primeras secciones de la lógica del concepto recusan definitivamente esta manera de ver. «Sujeto-objeto»[68], la idea es como *acto de sí*: este término nombra el proceso gracias al cual lo real y el pensamiento se engendran simultáneamente, el proceso instituye el ser como concepto y al concepto como ser. La idea resume así el propósito de la Lógica como onto-lógica. Es preciso decir que el hegelianismo está lejos de profesar un «realismo de la idea», puesto que una cosa es decir que la idea es la auténtica realidad (tesis «idealista») y otra muy distinta afirmar que la idea es lo ideal de lo real (tesis de Hegel). A pesar de

67 *Enz*, *W* 8, § 213 Zusatz, p. 369; *Encycl* 1, p. 616.

68 *WdL* III, *GW* 12, p. 176; *SL* 3, p. 278. Esta expresión ha proporcionado su título al libro de Ernst Bloch, *Sujet-objet. Éclaircissements sur Hegel*, París, Gallimard, 1977.

las mismas declaraciones de Hegel[69], su filosofía no es un idealismo, salvo que sea considerado en un sentido inédito, el cual conjuga una radicalización del idealismo («nada es real salvo la idea») y una radicalización del realismo («la idea no es nada si no *existe [ist]*»).

69 Véase *Enz*, *W* 8, § 95 Anm., p. 202; *Encycl* 1, p. 360: «toda verdad filosófica es [...] un *idealismo*».

LA REALIDAD EFECTIVA EN LA HISTORIA. LA LÓGICA DE HEGEL Y LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ

Jacinto Rivera de Rosales

1. INTRODUCCIÓN

El tema que se propone es conectar dos importantes acontecimientos que tuvieron lugar el mismo año, en 1812, uno de carácter filosófico y otro histórico-político, a saber, la publicación del primer libro de la *Ciencia de la lógica* de Hegel y la proclamación de la Constitución de Cádiz. Para conectar ambos eventos, me guiaré por la famosa sentencia hegeliana: «Lo que es racional es real (*wirklich*), y lo que es real es racional»[1]. Pienso que la *Wirklichkeit*, que se puede traducir

1 «Was vernünftig ist, das ist *wirklich*; und was wirklich ist, das ist vernünftig», G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho* (=*GPhR*), Prólogo; W 7, p. 24. «Importa entonces conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente [esa es la tarea de la filosofía]. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, cuando entra en su realidad entra también en la existencia exterior, se manifiesta en un reino indefinido de formas, pareceres y configuraciones, y rodea a su núcleo con la corteza multicolor en que la conciencia habita en primer lugar [la conciencia no filosófica se queda en lo superficial y multiforme], corteza que el concepto solo traspasa para encontrar el pulso interior y sentirle asimismo palpitar todavía en las configuraciones exteriores» (*ibíd.* W. 7. pp. 24-25).

por realidad o realidad efectiva, es una de las categorías lógicas fundamentales que rigen el devenir histórico y deciden sobre él. Ciertamente la *Wirklichkeit* tiene algo todavía de ciego (*blind*) pues no llega al concepto, sino que está situada en la tercera parte de la Lógica de la esencia, pero tampoco el hombre que actúa es enteramente consciente de lo que se trama en la historia, como mucho el filósofo (o así lo pretende), mientras que los Estados, los pueblos y los individuos son instrumentos o actores en mayor o menor medida inconscientes (*bewußtlose*) de los sucesos históricos y sus consecuencias[2]. Allí también juega la «astucia de la razón» (*List de Vernunft*), el Espíritu del mundo, piensa Hegel, porque la Idea no es algo impotente, aunque tampoco actúa de manera rectilínea, pues en ese caso, sin resistencia ni negatividad, no llegaría a ser conciencia, sujeto, un para sí. Aquí el filósofo-historiador, como el dramaturgo, sabe de qué va el asunto, y se distingue entre personaje y autor, entre el «Yo», que hace la experiencia, y el «Nosotros» que reflexiona sobre ella. El concepto lógico, como autoproducción de la propia realidad y no como algo meramente puesto (*gesetzt*), comenzaría más bien en el Espíritu absoluto con la obra de arte, y aun así solo al final de la filosofía y su historia se haría plenamente consciente. Pero también por medio de la formación o educación (*Bildung*) la subjetividad o el individuo puede elevarse desde su particularidad a la universalidad del Espíritu objetivo, del saber y del querer racional, liberándose de su particularidad

2 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 344.

e inmediatez, y comprender como su propia substancia ética dicha universalidad racional poniéndose a su entero servicio; de ese modo la subjetividad se convertiría en «la realidad efectiva de la Idea»[3].

Si miramos entonces los tres momentos de la Lógica y del Espíritu que establece Hegel en su sistema de filosofía, podríamos hacer la siguiente distribución: asignar la Lógica del ser al Espíritu subjetivo, la de la esencia al objetivo y la del concepto al absoluto, sabiendo, sin embargo, que en el interior de cada uno de esos apartados se puede ver de nuevo la evolución de los tres momentos de la Lógica en una estructura de círculo de círculos[4]. Veríamos entonces de forma clara la correspondencia que guarda la historia con la categoría de la realidad efectiva o *Wirklichkeit*, pues ambas están al final del segundo momento: la historia concluye el periplo del Espíritu objetivo, mientras que la realidad efectiva lo hace con la Lógica de la esencia. Esta se encuentra articulada en los momentos de la apariencia (*Schein*), fenómeno (*Erscheinung*) y realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Guarda por tanto *pendant* estructural con la historia, que se halla situada en el tercer momento del Espíritu objetivo, en la eticidad (*Sittlichkeit*). Con ellos se culmina por una parte la Lógica de la esencia, dándose así el paso hacia la del concepto, y por otra la eticidad, con el descubrimiento del Espíritu del mundo, el último actor de la misma y anuncio del Espíritu absoluto.

3 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, § 187; W 7, 209. Véase también G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 514.

4 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 15.

Como ya he señalado, no pretendo afirmar que se diera una correspondencia lineal entre las categorías y los momentos de lo real, pues en el desarrollo dialéctico nos encontramos con el *ritornello*, las vueltas y revueltas, los círculos en el círculo, la aplicación posible de la tríada lógica en cada momento. Por ejemplo, en la «Doctrina del concepto» encontraríamos que su primer momento, el de la subjetividad, podría corresponder a la Lógica, mientras que el de la objetividad (mecanismo, quimismo y teleología) tendría que ver con la Filosofía de la naturaleza, y la tercera etapa, la de la Idea, con la Filosofía del Espíritu.

Veamos primero qué es la categoría lógica de la realidad efectiva o *Wirklichkeit*, después estudiaremos su conexión con el Espíritu objetivo, la Constitución de un Estado y la historia, y finalmente nos fijaremos en la Constitución de Cádiz en particular.

2. LA REALIDAD EFECTIVA COMO CATEGORÍA DE LA *LÓGICA* HEGELIANA

Como es bien sabido, la *Ciencia de la lógica* de Hegel está articulada en tres momentos: la Lógica del ser, de la esencia y del concepto, y la categoría de la *Wirklichkeit* está situada en la tercera parte de la Lógica de la esencia. La Lógica de la esencia es la lógica de la reflexión, del pensar reflexivo, que siempre opera en una dualidad de categorías o con categorías duales: a primera vista parece que eso es así, pero en realidad es esto otro. La tarea del pensar en esa etapa es recorrer todos los

momentos de dicha dualidad y superarla, pero sin perder la distinción en forma de mediación (no como distinciones fijas e irreconciliables), necesaria para el pensar, pues la verdad no es inmediata, sino que se encuentra mediatizada por un largo proceso dialéctico de diferencias e identidades.

Esa dualidad presente en la Lógica de la esencia ha surgido del proceso de interiorización del ser que ha tenido lugar a lo largo de la Lógica del ser, y en virtud del desarrollo de su concepto[5]. En efecto, en el transcurso de la Lógica del ser, este va adquiriendo determinaciones (categoriales), determinaciones de cualidad y de cantidad que desembocan en la dialéctica de la medida, donde cambios cuantitativos dan lugar a cambios cualitativos (un poco más de calor convierte el agua helada en líquido o el líquido en gas). Entonces, desde esa dialéctica cualidad-cantidad-medida surge la idea o la reflexión de que debajo de todos esos cambios y determinaciones hay algo que permanece, como sucede en el ejemplo de Descartes con su trozo de cera hacia la mitad de la segunda de sus *Meditaciones metafísicas*, que permanece siendo cera a través de todos sus cambios de forma, olor, color, etc. O con su *res cogitans*, que es el mismo yo que sueña, está triste, calla, habla, piensa, quiere, siente esto o lo otro, etc. Entonces la reflexión desdobla al ser, a lo real, en esencia y apariencias. La esencia es eso que permanece, indiferente a los cambios. Esta es la primera determinación de la esencia en Hegel, no la única, pues la esencia o concepto lógico de esencia seguirá

5 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 84.

siendo desarrollada durante todo el libro segundo de la Lógica, llegándose a su máxima comprensión justamente en la categoría de la realidad efectiva.

El ser, a lo largo de la Lógica del ser, ha recorrido los diversos cambios cualitativos, cuantitativos y de medida, y en ese momento reflexiona sobre sí y se recobra en aquel punto inicial donde el ser no tenía determinaciones, o solo la determinación de ser sin más. Ahora, al inicio de la Lógica de la esencia, a ello se añade la determinación de ser lo que verdaderamente es y permanece por debajo o más allá de todas las modulaciones cualitativas, cuantitativas y de medida. «La verdad del ser es la esencia»[6]. Por consiguiente, este ser-esencia ya no es algo inmediato (*das Unmittelbare*), como ocurría al inicio de la Lógica, sino que está ya mediatizado por dichas determinaciones, situado detrás de ellas, negándolas como su mero aparecer no sustancial y verdadero, conteniendo pues la negación y la relación con lo negado. El surgimiento del mundo de la reflexión es «un ir dentro de sí hacia la esencia»[7]. Aquí el pensar afirma que el verdadero ser o lo verdadero no es lo que aparece, lo que está en la superficie, sino su fondo, lo que se esconde detrás de esas máscaras: ese es el primer paso de la reflexión, tras la mirada «ingenua» del ser. La verdadera realidad se nos oculta detrás de sus múltiples apariencias. Eso es lo que busca la reflexión en un primer momento, no la reflexión dialéctica

6 G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica* (=*WdL*), W 6, 13.

7 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 13. Ver también *Encilopedia*, § 112.

que ha aprendido todo el proceso, sino aquella que inicia el segundo tercio del camino o de la experiencia del pensar. El ser comienza a tomar conciencia reflexiva de sí y se encamina al saber de sí, al concepto, con una reflexión todavía inicial, incompleta, propia del entendimiento, que vive en dualidades irreconciliables, que separa aquí radicalmente la esencia y sus apariencias consideradas como inesenciales, meras apariencias, mientras que la esencia sería la negación de eso negativo, lo verdaderamente real. Así ocurre por ejemplo en filosofías y religiones que consideran el mundo como mera apariencia, como velo de Maya, siendo normalmente el dolor, el error y el engaño el que nos introduce en ese mundo de la reflexión y de la dualidad.

En este primer momento, la reflexión no ve que la esencia, al ser negación de apariencias, es por ello mismo dependiente de ellas en cuanto lo negado, y queda por tanto disociada, como «carencia de determinación, vacía y en sí muerta»[8]. A lo largo del desarrollo de la Lógica de la esencia aparecerán otros puntos de vista, y se comprenderá la esencia como fuerza o potencia propia que se manifiesta en cuanto realidad efectiva, «movimiento ilimitado del ser»[9], aunque queda aún comprendida como puesta (*gesetzt*) y no como autoproducción y ser-para-sí, nivel de reflexión que se alcanza y se analiza en la Lógica del concepto, o en la filosofía real en el Espíritu absoluto. Mientras que la esencia es la

8 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 14.
9 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 14.

primera negación del aparecer, el concepto es la negación de la negación, en donde el ser se recobra a sí plenamente[10]. Por tanto, el proceso del ser-pensar al que asistimos en esta Lógica de la esencia es el paso de considerar el aparecer como mera apariencia inesencial a comprender que el aparecer le es esencial a la esencia, pues en caso contrario sería una esencia muerta y sin realidad, y que ambos constituyen una unidad dialéctica necesaria. Con ello esa diferencia queda superada y conservada (*aufgehoben*), mantenida en el círculo limitado de su validez.

Este proceso, este aprendizaje, se hace, como era de esperar, en tres etapas[11]. En la primera, como ya se ha dicho, se considera que el aparecer de la esencia son meras apariencias (*Schein*) y brillo sin substancia, de modo que la reflexión se centra en la esencia misma y sus determinaciones interiores o esencialidades, siendo la primera la de la identidad de la esencia consigo misma. Pero pronto descubre la reflexión que esa identidad es un pensamiento alcanzado mediante su distinción respecto de las apariencias, de manera que incluye en sí la oposición a ellas y, por tanto, lo otro de sí, lo negado, y que por consiguiente es un pensar en el que anida la contradicción, pues contiene y es en sí una referencia a lo otro que la niega. La oposición ahora se interioriza, y la reflexión descubre que la esencia incluye y excluye a la vez las apariencias. De ahí surge una reflexión fundamental: «Todas

10 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 14-16; G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 112.
11 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 16.

las cosas son en sí mismas [en su esencia] contradictorias», de modo que la contradicción «es la raíz de todo movimiento y vitalidad; solo en la medida en que algo tiene en sí mismo una contradicción, se mueve, tiene impulso y actividad»[12]. Ambos miembros, esencia y apariencias, pierden entonces su independencia, su exclusión mutua, y recobran la unidad, y esa es la categoría de fundamento (*Grund*), fundamento de ambos y verdad de su identidad y de su diferencia[13]. El fundamento, al asumir todas las determinaciones previas de la reflexión, representa un nuevo comienzo en la comprensión de la esencia[14]. Al principio la esencia aparecía como el resultado del retorno de la reflexión sobre el ser verdadero. Desde ahora aparecerá como lo que parte desde sí, pues contiene en sí la identidad y su diferencia, de modo que fundamenta su propia exteriorización, por cuanto que al ser la esencia en sí contradicción, se echa a sí misma fuera de sí; en consecuencia, ambos momentos son comprendidos ya con cierta unidad, como lo fundado (o puesto) y lo no puesto o presupuesto o sustrato[15]. Del fundamento procede algo existente[16]. Por una parte, lo existente tiene su fundamento en sí y esa unidad de fundamento y existencia es la cosa (*das Ding*). Por otra parte, aparece una pluralidad de cosas que se comportan entre sí

12 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 74-75.
13 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 121.
14 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 84.
15 G. W. F. Hegel, *WdL*, W 6, 85.
16 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 122. Existencia = ex-istere = haber salido (E § 123 Z).

como fundamento y fundado, sin un punto fijo: el punto de vista de la mera relatividad[17].

En la segunda etapa de la Lógica de la esencia, su manifestación cobra más entidad y mayor relación con su esencia, y aparece como fenómeno (*Erscheinung*) y no mera apariencia. El ser-pensar procede a una nueva comprensión y división de esencia y existencia o manifestación, entre interior y exterior, que da lugar al mundo de los fenómenos y de las cosas en sí, como ocurre por ejemplo en Kant. La reflexión, en cuanto reflexión-dentro-de-sí o reflexión-hacia-sí (*Reflexion-in-sich*), que dirige su atención al interior de la cosa y de sí misma, descubre una pluralidad de existentes o cosas con su propia materia, pero en cuanto que la reflexión liga todo y es reflexión-en-otro o reflexión-hacia-lo-otro (*Reflexion-in-Anderes*), ve que esas cosas son dependientes entre sí y que forman así un mundo de fundamentos y fundados, de relación recíproca. En esa relación mutua cada cosa muestra sus determinaciones o cualidades (*Eigenschaften*) o formas. Estas cualidades son entonces atribuidas a las materias que constituyen cada una de las cosas: materias magnéticas, eléctricas, caloricas, etc., en una nueva acción de la reflexión-dentro-de-sí. «De esa manera la cosa se divide en materia y forma»[18]. Materia es aquello de lo que consta la cosa en sí misma y forma es la relación que mantiene con las otras cosas. La cosa vista y puesta en esta contradicción es el fenómeno. Mientras que la conciencia común

17 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*. 123 Z.
18 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 129; W 8, 260.

ve en el mundo cosas, la mirada filosófica a esta altura de la reflexión aprecia en él fenómenos. (Pensemos en la diferencia kantiana entre la materia del fenómeno, procedente de la cosa en sí, y su forma, que tiene su origen en la subjetividad, al menos en la presentación más habitual de su pensamiento).

Por esta contraposición entre materia y forma, el fenómeno aparece como no teniendo su fundamento en sí mismo, el cual se desplaza fuera de él[19]. El fenómeno, al carecer de fundamento en él, existe de tal manera que su consistir (*Bestehen*) o materia está superada y contenida (*aufgehoben*) en la forma. La forma es ahora su esencia y su contenido, lo que le conecta con los otros fenómenos como su fundamento en una mediación sin fin, ilimitada, formando la totalidad del mundo de los fenómenos, la trama del mundo. La forma entera es su contenido y su ley (la ley del fenómeno), mientras que la materia se muestra en su existencia como indiferente respecto a la forma. El fenómeno (o la reflexión en este momento, el ser-pensar) se manifiesta como pura relación (*Verhältnis*); en el fenómeno solo hay relaciones, nada en sí, decía Kant[20].

En ese fenómeno, Hegel descubre tres relaciones fundamentales. Primero, «la relación inmediata es el todo y las partes: el contenido es el todo y consta de partes (la forma)»[21].

19 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 131 Z.

20 I. Kant, *KrV*, A 20, B 34; B 67-68; A 265, B 321; A 277, B 333; A 283-6, B 339-342; B 419; A 361; A 413, B 440; A 437-8, B 465-6; A 442, B 470; A 483, B 511; A 523-7, B 551-5; A 772, B 800; A 785, B 813. *Entdeckung*, AA VIII, 202-3, 208-211.

21 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 135; W 8, 267.

Pero esta es aún una relación externa y mecánica (*gedankenlos*), porque se puede ir del todo como lo esencial a las partes y a la inversa: las partes están en el todo, o el todo consta de las partes (como en la divisibilidad infinita de la materia, donde la parte puede ser de nuevo tomada como el todo). La siguiente relación es la fuerza y su manifestación. Esa fuerza es el todo idéntico consigo mismo en cuanto ser-dentro-de-sí (*Insichsein*), y en cuanto tal se supera (*aufhebend*) y se manifiesta, una manifestación que de nuevo desaparece y se retorna a la fuerza[22]. Pero es una fuerza que aún no ha llegado al concepto autoproductor, es finita, necesita una solicitación desde fuera y actúa de manera ciega. En tercer lugar, la verdad de esa relación fuerza-manifestación es la relación de lo interior con lo exterior. El fundamento se retira al interior y es pensado como fuerza que se exterioriza en los fenómenos; lo interior es de nuevo el fundamento, el cual es la forma vacía de la reflexión-dentro-de-sí, mientras que lo exterior es la existencia, la determinación vacía de la reflexión-en-lo-otro, y la identidad de ambos es el movimiento de la fuerza, la totalidad y el contenido[23]. Gracias a la manifestación de la fuerza, lo interior es puesto en la existencia, y lo interior y lo exterior están mutuamente mediatizados y puestos como idénticos, aunque en dos formas diferentes (interior y exterior); eso es la «realidad efectiva» o *Wirklichkeit*[24].

22 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 136.
23 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 138.
24 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 141.

Con esto llegamos a la tercera parte de la Lógica de la esencia, a la realidad efectiva, que, en virtud del proceso descrito, queda comprendida como unión necesaria de interior y exterior, de esencia y existencia: «Lo exterior es por tanto en primer lugar el mismo contenido que lo interior. Lo que es interiormente también está presente exteriormente y a la inversa; el fenómeno no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté manifestado»[25]. El error común de la reflexión, de una reflexión meramente externa, el que quiere superar Hegel mediante el proceso dialéctico de la esencia, es pensar que la esencia es y se agota meramente en el interior[26]. Alguien que dice ser poeta o moral y no escribe versos o comete acciones injustas, no es lo que pretende, pues una esencia que no se manifiesta está muerta. «El hombre es internamente tal como lo es externamente, es decir, en sus acciones»[27]. «El hombre es lo que hace»[28]. Por sus frutos los conoceréis, y eso tanto en el ámbito ético, como religioso, artístico, familiar, laboral, personal, etc., «que el hombre no es otra cosa que la serie de sus actos»[29]. Uno no es más grande en el interior de lo que lo es en el exterior; pensar lo contrario es vanidad. Y al contrario, no hay que rebajar los hechos de los grandes hombres por envidia, sino acordarse de lo que nos dice Goethe[30]:

25 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 139; W 8, 274.
26 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 140 A y Z.
27 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 140; W 8, 275.
28 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 140; W 8, 277.
29 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 140; W 8, 278.
30 J. W. von Goethe, *Las afinidades electivas* II, 5 «Del diario de Ottilie».

«que contra los grandes méritos de otros no hay más medio de salvación que el amor»[31].

En este tercer estadio de la esencia se comprende que ella se manifiesta (*offenbart*) en sus fenómenos y forma una unidad con ellos, se copertenecen: «La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es la unidad inmediatamente devenida de esencia y existencia o de interior y exterior». Esa copertenencia o absoluta relación de determinaciones que es ahora el asunto o la cosa (*die Sache*, ya no *das Ding*), es pensada desde las categorías kantianas de relación, primero, en forma de inmediatez desde la categoría de substancia: la substancia es lo interior, lo idéntico, lo esencial, los accidentes son lo exterior, pero ahora se comprende que «la substancia es la totalidad de los accidentes»[32], donde forma y contenido se convierten inmediatamente el uno en el otro. En un segundo momento, esa copertenencia es captada desde el punto de vista de la causalidad, en donde la substancia es considerada como causa, la esencia pone su efecto como realidad efectiva y necesaria; pero ahora se comprende que no hay nada en uno que no estuviera en otro, y que la «causa es por tanto en y para sí misma *causa sui*»[33]. Con ello, en un tercer momento, se pasa a ver la copertenencia como una relación recíproca. Causa y efecto son también diversos, y el efecto deviene también substancia y causa activa pues reacciona, de manera que la causalidad se convierte en relación recíproca.

31 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 140; W 8, 277.
32 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 151; W 8, 294.
33 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 153; W 8, 298.

Esa relación recíproca es el *Band*, la ligazón dialéctica que lo une todo. Pero aún permanece escondido porque aquí los momentos o fenómenos que entran en relación recíproca son pensados como distintos e independientes (*selbständig*). En una consideración posterior de esa relación recíproca se captan los momentos como partes de una totalidad (orgánica), y ese es el concepto, en donde el *Band*, que permanecía oculto, se eleva por fin al para-sí, a lo consciente de sí. Se pasa entonces de la esencia a la Lógica del concepto, del mundo o visión de la necesidad al mundo de la libertad: «Esta verdad de la necesidad es por ello la libertad, y la verdad de la substancia es el concepto»[34], así como la verdad del ser era la esencia. La libertad supera e integra (*aufheben*) la necesidad que residía en la esencia como un momento propio y así se produce la liberación (*Befreiung*). Este paso podríamos situarlo igualmente al final de la filosofía de la historia, en el tránsito del Espíritu objetivo al Espíritu absoluto.

3. LA REALIDAD EFECTIVA DEL ESPÍRITU

Hasta aquí nuestra referencia a la *Ciencia de la lógica* y su categoría de realidad efectiva. Ahora pasemos al ámbito del Espíritu, que es donde se sitúa la Constitución de Cádiz. Nos sigue guiando la sentencia hegeliana de que lo racional es efectivamente real (*wirklich*), y lo así real es racional. Pero

34 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 158; W 8, 303.

ya sabemos que con esa categoría Hegel hace referencia a aquellos fenómenos que forman una estrecha unidad con su esencia. Dicha sentencia aparece en el prólogo de *Fundamentos de la filosofía del derecho*, un texto que nos expone el ámbito del Espíritu objetivo al final del cual se encuentra el Estado y la historia, donde se sitúa el hecho histórico-político de la Constitución de Cádiz. A ello se refiere principalmente Hegel cuando habla de *Wirklichkeit*, al ámbito de la eticidad (*Sittlichkeit*), pues allí se afirma que lo *wirklich*, lo efectivamente real, expresa y realiza la esencia del Espíritu objetivo, de su racionalidad, en ese momento histórico, donde lo racional no se queda en lo meramente interior e improductivo, sino que llega a ser, a realizarse a esa altura del proceso histórico.

Por consiguiente, hay que tener en cuenta que Hegel no se refiere con esa categoría de la *Wirklichkeit* a todo aquello que la conciencia común llama real. Esta confusión es la fuente principal de las malas interpretaciones y de las fáciles ironías que se han hecho de esa sentencia, pero porque se desconoce la filosofía de Hegel y el puesto que él asigna a la categoría de la *Wirklichkeit*. Ya en Kant se distingue entre *Realität* y *Wirklichkeit*. La primera es una de las categorías de cualidad, opuesta a la de negación, y de igual modo Hegel la coloca ahí, cuando trata la cualidad en la Lógica del ser, al principio casi de su Lógica, y contrapuesta igualmente a la de negación. Es por tanto una categoría más primitiva y general, y afecta a todo lo que es, de modo que son reales en cuanto tales también los sueños, las fantasías, las ideas utópicas, las locuras, etc., aunque no sean *wirklich*, es decir, aunque carezcan de realidad efectiva en

sus pretensiones. No todo lo existente o todos los fenómenos (existencia es una categoría dentro del ámbito del fenómeno) son por tanto *wirklich*, o sea, racional, justo y justificable. Hay existencias que son meras apariencias (*Schein*) o solo fenómenos (*Erscheinung*), y debe ser así, pues todas las categorías son productivas, pasos necesarios en el proceso real, y tienen su realidad, su manifestación en lo real. Saber qué manifestaciones en el Espíritu objetivo y su historia son *wirklich* y potencian la realización de su esencia, que es la libertad, distinguir aquellas que van y trabajan en esa dirección, mueven el mundo hacia su destino racional, saber eso, hacer bien esa lectura y distinguir lo muerto de la real, es la labor del filósofo[35] y del estudioso, del que quiere comprender la verdadera realidad y alcance de las cosas, de lo que sucede. «Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente y de ese modo alegrarse de él, esa comprensión racional es la *reconciliación* con la realidad efectiva» que la filosofía proporciona[36]. Porque la Idea o lo racional tiene realidad efectiva, no es algo muerto que no tenga efectos, sino que, en forma de Espíritu del mundo, actúa por medio de las acciones humanas hacia la realización

35 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 6.

36 G. W. F. Hegel, *GPhR*, Prólogo; W 7, 26-27. En el añadido (*Zusatz*) del § 1 de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* se dice que la Idea es la unidad (la completa penetración) de lo existente (lo singular) y del concepto (lo universal). Captar lo singular en su universalidad racional, o como dice Hegel: traspasar con el concepto la corteza multicolor de lo existente, penetrar en el núcleo de la realidad y encontrar su pulso interno (Prólogo), es el acto propiamente filosófico. Pero una universalidad sin las singularidades también es vacía y no-verdadera.

de sí misma, algo que desde una perspectiva religiosa se comprendería como divina Providencia[37]. La Idea en Hegel no es algo impotente y opuesto a la realidad efectiva, como si fuera algo meramente subjetivo e individual, mental, sino que es aquello que se desarrolla en el proceso de lo real, «es más bien lo absolutamente actuante (*Wirkende*) [...]. La realidad efectiva, a diferencia del mero fenómeno, en cuanto que es por de pronto unidad de lo interno y lo externo, se opone tan poco a la razón como lo otro [de ella], que ella es más bien lo enteramente racional, y lo que no es racional tampoco puede ser considerado por ello mismo como efectivamente real»[38]. Lo racional tiene que suceder y sucederá, esa es la fe del filósofo, pero dialécticamente, o sea, a través de muchas oposiciones y contradicciones, no de manera lineal y omnipotente, sino esforzada y pasando necesariamente por lo negativo.

En el parágrafo 6 de la *Enciclopedia*, Hegel retoma su polémica afirmación e intenta aclararla frente a los malentendidos que había ocasionado ya. En el ancho mundo de lo real hay que saber ver también «lo contingente, lo cual ciertamente existe»[39], y distinguir «aquello que es meramente fenómeno, algo efímero e insignificante, de lo que en sí mismo merece verdaderamente el nombre de realidad efectiva»[40]. No todo está bien y, según el concepto, no se santifica el *status quo* de cada presente (positivismo). «¿Quién no es lo suficientemente listo

37 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 6, W 8, 47.
38 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 142 Z, W 8, 280. Ver también W 7, 25/58.
39 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 6; W 8, 48.
40 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 6; W 8, 47.

–contesta irónicamente Hegel a sus críticos– para ver en torno a sí muchas cosas que no son de hecho como deberían ser?»[41]. No todos los fenómenos tienen un significado histórico, ni caminan con la marcha de la historia, pues muchos son mera hojarasca sin sustancia racional. «No se puede llamar *wirklich* a lo no formado (*Unausgebildete*) y lo que está demasiado maduro (*Überreife*)»[42]. Los grandes acontecimientos históricos sí son *wirklich* porque tienen sus efectos racionales (*wirken*)[43] y un largo influjo. O sea, algo es *wirklich*, y no mero fenómeno o apariencia, cuando es *vernünftig*, racional, cuando se adecúa a su concepto, a su esencia, de modo que la polémica y provocativa frase hegeliana se nos convierte así en una mera definición de su categoría de *Wirklichkeit*[44]. Pero es que, además, «también es necesario saber, desde el punto de vista formal, que el simple estar ahí es en parte fenómeno y solamente en parte es realidad efectiva»[45]. En el mismo fenómeno hay que distinguir aquello que es significativo de lo que carece de importancia para la eticidad. «Solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad»[46]. En la introducción a los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, parágrafo 1, se dice que la ciencia

41 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 6, W 8, 49.

42 Lecciones sobre Filosofía del Derecho de 1821-22 (PR 21/22; 37).

43 «Was wirklich ist, kann wirken» (WL, W 6, 208).

44 La realidad efectiva, a diferencia del mero fenómeno, es lo racional, «y lo que no es racional, por ello mismo no hay que considerarlo como real efectivo» (*Enciclopedia*, § 142 Z, 8, 280), pues no se adecúan a su esencia.

45 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 6; W 8, 47-48.

46 G. W. F. Hegel, «Lecciones sobre la filosofía de la historia universal», *Revista de Occidente*, Madrid, 1974, p. 78.

filosófica del derecho tiene que mostrar que «solamente el concepto es lo que tiene *Wirklichkeit*, y en concreto que él es el que se la da a sí mismo [autoproducción en sí y para sí]. Todo lo que no sea esa realidad puesta por el concepto mismo, es existencia (*Dasein*) pasajera, accidentalidad externa (*äußerliche Zufälligkeit*), opinión, fenómeno carente de esencia, no-verdad (*Unwahrheit*), equivocación (*Täuschung*)»[47].

No todo lo existente es racional, pero además tampoco todo lo racional se ha hecho ya *wirklich*, no hemos llegado al fin de la historia, y nunca llegaremos porque ningún existente se adecúa plenamente a lo racional, sino que contiene siempre accidentalidades; no puede haber perfección en la esfera de lo finito[48]. Heinrich Heine, siendo discípulo de Hegel (1821-1823), le manifestó su disgusto por la frase y Hegel respondió, «esbozando una sonrisa peculiar: "También se puede decir: todo lo que es racional debe existir"», y dicho eso miró alrededor de sí por si alguien le había escuchado[49], pues era una crítica a lo existente y por eso políticamente peligroso.

4. LA CONSTITUCIÓN DE UN ESTADO

Entonces, para distinguir lo que es *wirklich* de los meros fenómenos y apariencias existentes necesitamos un criterio, una

47 W 7, 29.
48 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 529, GPR § 216.
49 *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Meiner, Hamburgo, 1970, pp. 234-235.

orientación, una medida. ¿Cuál sería? Claramente la libertad, la objetivación de la libertad, «porque la libertad es la propia esencia del Espíritu y en concreto su realidad efectiva (*Wirklichkeit*) misma»[50], así como lo es del concepto (lo hemos visto en la Lógica) y de la razón (ya lo habían señalado Kant, Fichte y Schelling). Y la pregunta que nos podemos hacer es si la Constitución de Cádiz, el tema que nos convoca, dio pasos en esa dirección como para poder ser considerado como algo con sustancia, como un hecho *wirklich*.

La etapa del Espíritu objetivo muestra justamente los distintos momentos de la realización (*Verwirklichung*) y objetivación de la libertad, de lo racional, de la Idea. La libertad es la sustancia del espíritu, «todas las propiedades del espíritu existen solo mediante la libertad, todas son simples medios para la libertad [...], la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu»[51]. Si nos dirigimos a la *Enciclopedia*, y en concreto al Espíritu subjetivo, vemos que, al final de la Fenomenología, el Espíritu subjetivo ha comprendido que, solo reconociendo a los otros seres humanos como libres y no como sus siervos, puede él mismo ser libre como individuo. Y al final de la Psicología el Espíritu comprende que lo que él verdaderamente quiere no son cosas que le procuren la felicidad, sino que el objeto realmente más adecuado a su esencia es la libertad, la objetivación y el reconocimiento de la libertad en el ámbito de los seres libres. «La libertad constituye su

50 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 481, W 10, p. 301.

51 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 62.

substancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada (*verwirklichten*), de él surge el mundo de los espíritus como una segunda naturaleza»[52]. El Espíritu se sabe libre (certeza) y quiere realizarse como tal (tener verdad)[53]. A este proceso es al que asistimos en la etapa del Espíritu objetivo. El fin último de la historia universal es la Idea, pero proyectada en este elemento del espíritu humano, luego la idea de la libertad humana[54].

El modo o método empleado por Hegel para mostrar el proceso en esta etapa del Espíritu objetivo es similar al utilizado en la Lógica: partir de lo más simple para ir hacia sus condiciones dialécticas de posibilidad, a aquello que lo engloba y lo hace posible, pues resuelve sus limitaciones y contradicciones. Tanto el contrato entre voluntades particulares, como la conciencia moral y las relaciones familiares y civiles son solo posibles y están convenientemente aseguradas mediante la construcción de un Estado racional, por cuanto que este es el ámbito en el que se resuelven sus dilemas, el marco último o fundamento de su posibilidad racional[55]. Pero los Estados históricos se comportan como individuos los unos respecto de los otros, como voluntades particulares contratantes, cuyo último recurso para afirmar lo que consideran sus derechos es la guerra, lo negativo, y esto únicamente encuentra su superación y sentido en la historia universal en cuanto desarrollo de

52 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 4, W 7, 46. Ver también E, § 484.
53 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 15.
54 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 61.
55 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 32.

la razón en y a través de ese conflicto continuo de los Estados particulares; la historia es el segundo y último marco global de todo el desarrollo del Espíritu objetivo. De este modo el fundamento, en este caso el Estado y en último término la historia universal, quedan a su vez probados sistemáticamente en su racionalidad y necesidad, en su verdad[56]. Aquí es donde se sitúa y encuentra su tribunal la Constitución de Cádiz como hecho político e histórico. ¿Fue expresión de lo racional en su momento? ¿Fue *wirklich* o mera hojarasca de la historia, o tal vez fenómeno?

El primer ámbito en donde se resuelven los límites y contradicciones que anidan en los diversos momentos por los que pasa el Espíritu objetivo es el Estado y su Constitución. Allí se puede reparar el contrato entre voluntades particulares que ha sido infringido por unas de las partes haciendo justicia, estableciéndose el procedimiento legal diferente a la venganza. Se pone coto a la arbitrariedad y al mal en el que podría caer la conciencia moral en su individualidad juzgante, al establecerse los derechos y deberes éticos en la comunidad de seres racionales. Se superan las limitaciones de las relaciones familiares por su carácter inmediato y

56 «En el camino del concepto científico, el Estado aparece como resultado en la medida en que se evidencia como verdadero fundamento [de los momentos anteriores ...], es la demostración científica del concepto de Estado. [...] El Estado es en general más bien lo primero en la realidad efectiva, dentro de la cual se desarrolla la familia hasta convertirse en sociedad civil» (*GPdR* § 256, W 7, pp. 397-398). En lo especulativo, «lo que primeramente fue establecido como consecuencia y resultado es más bien lo absolutamente *prius*» (*Enciclopedia*, § 552; W 10, p. 355).

natural, y frente a la dispersión necesaria de los individuos en la sociedad civil, que buscan sus intereses particulares, se restablece la unidad sustancial necesaria y orientadora[57]. El Estado, se entiende que el Estado racional, el ideal de Estado al que iremos acercándonos en el proceso temporal que marca la historia (esa es la apuesta del filósofo por la razón), es el ámbito donde todos esos niveles o momentos del Espíritu objetivo, del reconocimiento y realización de la libertad, obtienen su verdad, es decir, su realización, su realidad efectiva y su finalidad universal[58], o sea, conforman su existencia con el concepto o Idea, se unifica voluntad individual y voluntad universal y ambas obtienen su *Wirklichkeit*: «El Estado es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la idea ética, es el espíritu ético, en cuanto que es la voluntad substancial manifestada (*offenbare*), clara para sí misma»[59], o sea, consciente para sí, pues se promulga conscientemente[60]. Por eso el Estado, su configuración y sostenimiento racional, es para Hegel un fin en sí mismo, lo racional en sí, y tiene el derecho supremo frente a los individuos. El individuo, por su parte, tiene el deber de ser miembro de un Estado racional, esto no es opcional,

57 «La determinación fundamental del Estado político es la unidad substancia en cuanto idealidad de sus momentos» (*GPE* § 276; W 7, 441), como la vida que recorre el cuerpo orgánico. Ver también § 278.

58 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 256.

59 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 257; W 7, 398. «La eticidad es la Idea en cuanto vida real efectiva» (*GPdR*, § 141 Z, W 7, 289).

60 El Estado es la substancia ética consciente de sí (*Enciclopedia*, § 535). Su sustancialidad es el espíritu que se sabe y se quiere en la forma de la cultura, obra con finalidades sabidas (*GPdR*, § 270).

como defiende la concepción liberal del Estado, porque solo en él tiene objetividad, verdad y eticidad[61]. El Estado no es un medio, es un fin[62], pero también porque en él encuentran los individuos su propia substancia, su libertad, su realización. En el Estado racional moderno la individualidad y sus intereses obtienen el reconocimiento y el desarrollo pleno en forma de derechos[63]: «El Estado es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) de la libertad concreta»[64]. El ideal pedagógico es hacer al individuo un buen ciudadano de un Estado como buenas leyes[65].

Pues bien, el pilar de un Estado racional es la Constitución (*die Verfassung*). «La Constitución racional es la libertad pública»[66]. «Ella es la justicia existente y la realidad efectiva

61 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 258.

62 «El Estado está al servicio de los ciudadanos. Esta afirmación [...] no cabe en el universo político de Hegel. En este sentido la concepción del Estado de Hegel es democrática, pero no liberal; es demasiado aristotélico para ser liberal, piensa demasiado el Estado como entelequia, como fin en sí mismo, o si se quiere piensa demasiado el Estado como comunidad que es fin en sí misma, como para pensar que pueda ser otra vez instrumentalizado como medio para otra cosa, ni siquiera para sus propios ciudadanos. Ahora bien, que el Estado sea fin último no impide que realice funciones que son beneficiosas para los individuos componentes del Estado, es más, debe hacerlo. Ser ciudadano de un buen Estado es la mejor suerte que pueda caber a un individuo» (G. Amengual, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*, Trotta, Madrid, 2001, p. 255).

63 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 537. GPR § 260, 261, 264 y 270.

64 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 260; W 7, 406.

65 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 153.

66 GPdR § 286; W 7, 457.

(*Wirklichkeit*) de la libertad»[67]. Pero ha de ser una Constitución racional, y para ser racional, una Constitución ha de articular la acción del Estado en tres poderes, como los tres momentos del concepto, cuya división (momento de la diferencia) garantiza la libertad pública, pero no en vistas a una pura limitación, sino en pro de una unidad viva[68]. Primero, el poder legislativo determina lo universal. En segundo lugar, el poder gubernativo o ejecutivo subsume lo particular bajo lo universal; en él, el poder de gobierno o administración asume los asuntos generales, mientras que el poder judicial se ocupa de los asuntos privados. Por último y en tercer lugar, el poder del Príncipe reúne los diferentes poderes en su unidad individual o subjetividad, de modo que es la monarquía constitucional, según Hegel, la forma en la que se vive más libre y ordenadamente[69]. Aunque «los asuntos del Estado no pueden ser propiedad privada»[70] de nadie, el monarca hereditario objetiva y representa de manera concreta (no abstracta) la soberanía y la personalidad individual (con su momento de naturalidad) del Estado y la decisión de la voluntad estatal, en la que quizás él solo tenga que poner su nombre[71]. El Estado es una individualidad y tiene en el soberano su existencia

67 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 539, W 10, 332.
68 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 272; E§ 541-542.
69 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 541; GPR § 273.
70 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 277; W 7, 442.
71 G.W. F.Hegel, *GPdR*, § 279-280; E § 542. Un presidente electo no representaría el momento de inmediatez y naturalidad individual de un Estado para Hegel.

inmediata[72]. El nacimiento y la herencia es lo que le da legitimidad al monarca y le pone más allá de los partidos políticos, pues la elección, como el contrato social, entregaría el Estado a la voluntad particular del monarca[73]. Por eso el monarca está por encima de toda responsabilidad[74].

El Gobierno, por su parte, cumple y aplica las resoluciones del príncipe[75]. Los que dirigen los intereses particulares de la sociedad civil y corporaciones deben ser elegidos por sus camaradas, pero ratificados por el Estado[76]. Han de ser elegidos por su conocimiento e idoneidad[77], y dado el aspecto contingente de esa elección, corresponde al poder del príncipe ratificarlo[78]. La clase media es la columna de la conciencia del Estado[79].

El poder legislativo presupone la Constitución y se ocupa solo de desarrollarla[80]. En el poder legislativo entran el monarca, que tiene la decisión suprema, el Gobierno, que posee el conocimiento concreto y la visión global (los ministros han de ser miembros del Parlamento para lograr la unidad del Estado y evitar la contraposición de los poderes), y las clases políticas o estamentos[81]. En los estamentos se hace activa la

72 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 321.
73 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 281, 286.
74 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 284.
75 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 287.
76 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 288.
77 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 291.
78 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 292.
79 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 297.
80 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 298.
81 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 300.

clase privada, que no debe aparecer como masa o cantidad inorgánica, como individuos atomizados, como lo accidental y carente de razón[82], y por tanto no deben ser elegidos inorgánicamente, como individuos singulares, sino como representantes de sus organizaciones[83]. Al contrario de lo que ocurre en las democracias actuales, Hegel opta por una democracia orgánica.

El poder legislativo constará de dos cámaras. La Cámara alta ocupada por la nobleza, como segunda cámara mediadora entre el monarca y los estamentos, ligada al principio de la familia (el primogénito), sin elección[84]. Y una Cámara baja, de los diputados, ligada al principio de la sociedad civil y sus asociaciones, comunidades y corporaciones y elegidos por ellas[85]. Las cualidades que se requiere para ser diputado son: probado carácter, habilidad y conocimientos de las instituciones e intereses del Estado[86]. El diputado debe conocer las necesidades particulares de las corporaciones y pertenecer a ellas, no ser elegidos atomísticamente. Por cada rama particular de la sociedad tiene que haber un diputado, representante de cada esfera esencial de la sociedad, que no caiga en intereses particulares[87]. Se llama «Pueblo» a la parte que no sabe lo que quiere. «Saber lo que se quiere y

82 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 303.
83 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 544; GPR § 302.
84 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 304-307.
85 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 308.
86 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 310.
87 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 311.

más aún lo que quiere la voluntad en y para sí, la razón, es fruto de un profundo conocimiento y visión que justamente no es el asunto del pueblo [...] Los máximos funcionarios del Estado tienen necesariamente una visión más profunda y abarcadora»[88], pues lo que vale en un Estado ha de ser de manera orgánica, no por fuerza o costumbres, sino mediante comprensión y razones[89].

Podríamos entonces preguntarnos, como primer criterio, si la Constitución de Cádiz se acerca a estos estándares de racionalidad, siendo entonces un acto efectivo, *wirklich*, que llevó a la conciencia pública la comprensión de la libertad más elevada de su época, y colaborando así en la objetivación de la esencia del Espíritu. En la Constitución de Cádiz encontramos también una «monarquía moderada» (art. 14), constitucional, y con la división de poderes, idea que había consagrado Montesquieu como necesaria autolimitación y equilibrio de fuerzas, y de una manera más estricta que en Hegel. Se supera de ese modo el régimen de monarquía absoluta que había imperado en la etapa anterior, otorgando más libertad y capacidad de decisión, más poder al pueblo y sus representantes. Podríamos muy bien cuestionarnos también si la forma de gobierno que delinea Hegel representa el criterio máximo de racionalidad. Todo pensador es hijo de su tiempo y solo puede llevar a conceptos la comprensión que su tiempo tiene del Espíritu objetivo. También Hegel, no

88 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 301; W 7, 469.
89 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 316 Z.

podía no ser consciente de eso mismo que él afirmaba. Pero una monarquía moderada parecía la solución más racional, visto el fracaso y el terror de la primera República francesa, que había durado desde septiembre de 1792 a mayo de 1804, había terminado con la coronación de Napoleón como nuevo emperador y gobernador absoluto de Francia. Ponerle cotos al monarca ya era avanzar en la libertad en Europa. Quedaba la República Federal de los Estados Unidos de América, pero en Europa resultaba aún impensable una república. Esto nos conduce a la perspectiva histórica.

5. LA HISTORIA COMO SEGUNDO MARCO DE LA REALIDAD EFECTIVA DEL ESPÍRITU

En el desarrollo del Espíritu objetivo, el Estado es el primer marco en el que los momentos anteriores son posibles y encuentran su realización, su realidad efectiva. Por el Estado y la Constitución los pueblos (principio romántico[90]) se transforman en naciones (principio ilustrado) e ingresan en la historia[91]. Pero si seguimos adelante, pronto nos encontramos con sus límites dialécticos y su insuficiencia. Cada Estado particular es y se comporta como una individualidad, como un ser-para-sí frente a otros, que son excluidos. Esa

90 Hegel intenta conjugar en su *Filosofía del derecho* el universalismo ilustrado y el particularismo romántico, del *Volkgeist* de Herder (Terry Pinkard, *Hegel*, Acento, Madrid, 2001, p. 593), tan defendido por Savigny.

91 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 549; GPR § 349.

negatividad se manifiesta en último término en la guerra, en la permanente tensión y guerra de unos Estados contra otros[92]. Ella muestra los límites del derecho a la vida y a la propiedad de los individuos y que el Estado no es solo la sociedad civil, como piensan los liberales[93]. Para Hegel la guerra es inevitable, pues no hay poder real que esté por encima de los Estados particulares, de modo que la idea de una paz perpetua es irrealizable, pues la individualidad, esta vez de los Estados, conlleva necesariamente negatividad, conflicto[94], y en cuanto individuos necesitan el reconocimiento muto[95]. A ese reconocimiento llegan por medio de la guerra y de los tratados de paz, o sea, mediante el derecho político exterior, pero este está afectado por la contingencia, igual que la idea kantiana de una paz perpetua y una confederación de Estados al carecer de una coacción real sobre ellos[96]. Aquí retorna por tanto el problema en el que se enredó el derecho abstracto al inicio del Espíritu objetivo ante un contrato entre voluntades particulares, el problema de que una de ellas puede no cumplirlo[97]. Eso mismo les ocurre a los Estados individuales, que solo tienen ante sí un «deber» (*Sollen*)[98] y no una coacción de un tribunal de justicia con poder real[99]. La guerra se hace

92 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 546.
93 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 323-324.
94 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 324.
95 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 331.
96 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 547.
97 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 332.
98 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 330.
99 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 333.

inevitable[100], más aún, necesaria cuando el Estado se siente amenazado, pues aquí, como ya apuntara Maquiavelo, la moral no rige la política, pues «el bienestar de un Estado tiene una justificación completamente distinta al bienestar del individuo»[101].

En esta relación dialéctica, los Estados se comportan como individuos, pero en eso mismo muestran su finitud, que no son la última unidad, la última palabra, que en eso no están regidos racionalmente desde sí, sino por relaciones naturales de fuerza. Aquí el filósofo, para quien solo la razón es lo verdadero[102] y para quien toda oposición y negatividad ha de ser *aufgehoben*, frente a la dialéctica de la finitud de los diversos pueblos y Estados, descubre o postula el ilimitado Espíritu del mundo o razón universal, que iría objetivando y guiando la historia universal. Que en la historia haya razón es conocimiento de la filosofía[103] y descubrirla es la labor del pensador y del filósofo. Esa razón histórica es el marco último de realización u objetivación del Espíritu, de todos los individuos y de todos los pueblos, siendo el juez supremo que decide lo que en ellos tiene *Wirklichkeit* y en qué medida. *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht*, «la historia mundial es el tribunal del mundo», había escrito Schiller en su poema «Resignación», una idea que retoma

100 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 334.

101 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 337; W 7, 501.

102 «Aquello que hay que comprender, eso es la tarea de la filosofía, pues lo que hay es la razón» (G. W. F. Hegel, *GPdR*, Prólogo; W 7, 26).

103 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 349.

Hegel[104]. Lo que guía la historia universal es la razón, ese el único pensamiento que aporta la consideración filosófica de la historia[105]. «La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón»[106], que debe ser escrita desde ese presupuesto, dado que la Idea es lo que en definitiva se realiza en todo el proceso de la filosofía real. «El gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo [...] Para conocer lo sustancial hay que acercarse a ello con la razón»[107]. Y lo que nos cuenta la historia es el proceso de realización y autoconciencia progresivas del Espíritu, de su esencia como libertad, a través de los diversos pueblos[108]. Qué sea racional en cada momento depende también del desarrollo histórico-objetivo de la racionalidad, de la conciencia que la época ha alcanzado de la realidad. Eso determina qué tiene substancia y qué fenómeno expresa bien su substancia y es *wirklich*. Por tanto, hay de cada hecho histórico una medida absoluta y una medida relativa, una medida absoluta en relación con el ideal, y Hegel expone en su teoría del Estado qué sería para él ese ideal racional, si es que pensamos que él no ha tenido conciencia de su situación histórica, sino que habla desde

104 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 340; *Enciclopedia*, § 548.
105 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 43.
106 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 44; ver también pp. 48-49.
107 G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 45.
108 *Enciclopedia*, § 549; GPR § 352.

el Espíritu absoluto ya alcanzado. La medida relativa es la histórica, dependiente del momento histórico en el que se realiza: «una determinación jurídica puede mostrarse por las circunstancias y por las instituciones jurídicas existentes como plenamente fundada y consecuente, y sin embargo ser en sí y para sí injusta e irracional»[109]. Así, por ejemplo, la democracia ateniense es un hito histórico, si bien se encuentra lejos del ideal dado que no reconoce a todos los hombres como libres; y podríamos pensar que el diseño racional que Hegel hace del Estado depende asimismo de la configuración de su tiempo. Él sabía que todo individuo es hijo de su tiempo y que también la filosofía es su tiempo captado en conceptos, de modo que pretender ir más allá sería caer en la opinión y en algo abstracto[110].

Aquellos que quieren ser historiadores puros reprochan a la filosofía que construya una historia desde una idea *a priori*, presuponiendo un fin, una racionalidad. Pero esta cuestión de la finalidad objetiva de la historia es estrictamente filosófica, y con ese criterio *a priori* se puede elegir y decidir qué hecho histórico es relevante y cuál tiene interés[111]. La sustancia ética

109 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 3; W 7, 36/82. Toda etapa en el desarrollo de la idea de la libertad tiene su derecho peculiar, y el derecho de las etapas anteriores aparece al espíritu más evolucionado como abstracto y formal (*GPdR*, § 30).

110 G. W. F. Hegel, *GPdR*, , Prólogo; W 7, 26.

111 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 549. De igual manera la ley positiva promulgada puede ser legal y también injusta, no racional. Por consiguiente la ciencia positiva y la historia del derecho no pueda dar cuenta de su racionalidad.

de un pueblo es limitada y particular. El espíritu pensante en el seno de esa eticidad puede superar esa finitud, pero dentro de los límites del espíritu de un pueblo. «Pero el espíritu pensante de la historia universal [...] se eleva al saber del espíritu absoluto, como saber de la verdad eternamente real y efectiva [...] Naturaleza e historia están sirviendo solamente a la revelación del espíritu y son vasos de su gloria»[112]. Por eso el Espíritu del mundo ejerce su derecho supremo de ser juez y tribunal de los diversos pueblos y Estados, porque lo universal juzga a lo particular[113]. «Solo el derecho del Espíritu del mundo es ilimitadamente absoluto»[114]. Es en esa historia universal donde todos los pueblos encuentran su valoración e importancia por lo que se refiere a la realidad efectiva u objetivación de la libertad[115]. «El elemento de la existencia del espíritu universal, que en el arte es intuición e imagen, en la religión sentimiento y representación, en la filosofía el pensamiento puro, libre, en la historia universal es la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) espiritual en toda su amplitud de interioridad y exterioridad. Ella es un tribunal»[116]. Juzga lo que es *wirklich* y lo que no lo es, lo que tiene efectos reales y lo que está hueco y carente de sustancia, y lo juzga mediante un derecho propio y absoluto[117]. La liberación del espíritu es el derecho supremo y absoluto[118].

112 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 552; W 10, 353.
113 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 34. GPR § 339 Z.
114 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 30; W 7, 84.
115 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 548.
116 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 341; W 7, 503.
117 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 345.
118 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 550. GPR § 349.

Es en la historia donde el Espíritu se capta por primera vez en su universalidad, se revela a sí mismo (teofanía), se lleva a la autoconciencia[119] (en el ámbito completo del Espíritu, todavía no en su unidad con la naturaleza) como realidad configurante que se desarrolla a través de los diversos espíritus de los pueblos, no como algo que esté fuera de ellos, pero tampoco como algo que se agotara en ellos[120]. Esa es la historia política, la primera figura de la historia. Pero una vez arribados a lo histórico, todas las figuras posteriores del Espíritu, las del Espíritu absoluto, también tendrán un devenir histórico, y por eso podemos y debemos tener en cuenta la historia del arte, la

119 G. W. F. Hegel, *Enciclopedia*, § 549.

120 «Este movimiento [de la historia universal] es el camino de la liberación de la sustancia espiritual; es el acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo. [...] Sus momentos y fases singulares son los espíritus de los pueblos; cada uno de ellos, bajo una determinidad cualitativa en tanto que singular y natural está destinado a cumplir solo una única fase y solo un asunto del acto entero» (*Enciclopedia*, § 549; W 10, 347). Cuando el momento natural del espíritu de un pueblo está acorde con el momento del espíritu universal, toma la bandera de la realización del mismo y es el dominante, y solo ahí puede hacer época con derecho absoluto, frente a los otros pueblos, que ya no cuentan en la historia universal (*GPdR*, § 347; E. § 550). Los pueblos civilizados consideran y tratan a los atrasados con la conciencia de un derecho desigual, y las luchas para ese reconocimiento tienen sentido histórico (*Enciclopedia*, § 351). Se debería entender que esa dominación de la nación dominante no debería ser para colonizarlo y esclavizarlo, pues eso no contribuiría justamente al progreso de la libertad, pero Hegel no lo dice así, ni así será al menos en una primera etapa. Tal vez con el desarrollo mayor del espíritu tanto del pueblo dominado como del dominante, esa relación desigual se incline hacia la mayor libertad de todos, pues nadie es propiamente libre si no reconoce al otro como ser libre.

historia de la religión o de las religiones, y la historia de la filosofía. Todas ellas manifiestan el espíritu de su época histórica y de un pueblo[121], y el hombre superior no es que sobrepase su época, sino que lo es porque sabe expresarla mejor en conceptos (filosofía), o en el arte, o en la política (como Napoleón), o en la religión (como Jesús). Por tanto, la *Lógica* de Hegel y la Constitución de Cádiz, naciendo en el mismo año, bien podrían apuntar a cierto espíritu común de la época en una Europa igualmente dominada por Napoleón, desde España hasta los diversos Estados alemanes, y ese espíritu común es sin duda la libertad dentro de las reglas que la realidad se da a sí misma.

Aquí hallaríamos el segundo criterio por el que podríamos juzgar la Constitución de Cádiz, a saber, según su momento histórico o momento en el proceso temporal de realización de la libertad, e inserto en concreto en el espíritu del pueblo del que surgió. Si el primer criterio era más bien ilustrado, comparando la Constitución de Cádiz con la razón universal, este segundo conserva su huella romántica, herderiana[122]. Según el primer criterio valoraríamos ese acto

121 «El espíritu es esencialmente individuo; pero [...] el espíritu en la historia es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos [...] Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo [...], lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo [...], esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 65)

122 Véase nota 89.

de formular una Constitución de Estado ante la racionalidad plenamente realizada, donde se objetivaría adecuadamente la esencia del Espíritu, su libertad y su saber de sí. En la segunda valoración, el criterio de racionalidad de un acto tiene en cuenta el momento histórico, la comprensión y objetivación que el Espíritu había alcanzado en ese punto de la historia universal en sus más excelsas formulaciones y, además, concretándolo en el espíritu de un pueblo, en la comprensión que un pueblo (o al menos su clase dirigente e ilustrada) tenía de la esencia del Espíritu, comprensión que se plasmó en el mismo texto de la Constitución.

¿Podríamos considerar la Constitución de Cádiz como una avanzadilla o portando la antorcha del Espíritu universal en su época? Hay muchos puntos en ella que apuntan en esa dirección. Según reza su texto, la soberanía no reside en el «Rey», sino en la «Nación» (art. 1 y 2), aunque, como se dice al inicio, los legisladores actúan «en el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad». Establece el principio jurídico de igualdad de derechos para todos, sin distinción de estamentos o clases (art. 7-9), y que todos han de estar sujetos a las contribuciones sin excepción (art. 339), o sea, se eliminan los privilegios de la nobleza, todos tendrán que hacer le servicio militar (art. 361), si bien admite fueros especiales para eclesiásticos y militares (art. 249 y 250) y la persona del monarca es inviolable, sin responsabilidad (art. 168), aunque todo lo habrá de hacer por intermediación de otros y esos otros sí están sujetos a sanciones legales si van en contra de la Constitución (art. 225-229).

Establece una «monarquía moderada» (art. 14), la división de tres poderes (art. 15-17, 243, 245-6), el legislativo con las Cortes y el rey (art. 15), el ejecutivo que corresponde al rey (art. 16), y el judicial, que no podrá ser ejercido ni por las Cortes ni por el rey (art. 17, 243, 244). Establece una sola Cámara (art. 27 y ss.) de diputados (no se contempla una Cámara de los nobles), elegidos por dos años (art. 108), sin reelección (art. 110), a la que no podía pertenecer ningún empleado público elegido por el rey (art. 97). Pone límites severos al poder del rey que, si bien puede no sancionar una ley de las Cortes, lo habrá de hacer a la tercera vez (art. 142, 144, 147, 149). El rey (art. 172) no podrá impedir la celebración de las Cortes, ni disolverlas, ni interferir en su mecanismo, ausentarse del reino sin consentimiento de las Cortes, traspasar a otro la autoridad real, ceder parte del territorio español o bienes nacionales, hacer alianza con potencia extranjera sin el consentimiento de las Cortes, imponer contribuciones, tomar la propiedad privada de un particular, ni privarle de su libertad. Las Cortes le determinarán el número de secretarios del despacho (ministros), que serán siete (art. 222) y su sueldo (art. 230), así como la amplitud del Ejército (art. 357-360), y el control del tesoro público (art. 347). Estará vigilado por el Consejo de Estado (art. 231 y ss.). No podrá aplazar la apertura de las Cortes, que son anuales y de tres meses de duración a partir del 1 de marzo (art. 120). Las Cortes no podrán deliberar en la presencia del rey (art. 124)[123].

123 El *Discurso preliminar* excluía al rey y a sus ministros de las Cámaras, para garantizar así la libertad de las discusiones, aunque el art. 125 dejaba alguna presencia a los secretarios del despacho al principio cuando fuera necesario.

Los diputados serán inviolables por sus opiniones (art. 128). Las Cortes deberán excluir de la sucesión aquella persona o personas que sean incapaces para gobernar, o hayan hecho alguna cosa por la que merezcan perder la Corona (art. 181). Se prohíbe la prisión sin causa ni notificación (art. 287), los calabozos subterráneos y malsanos (art. 297) y toda tortura (art. 303), y se establece la libertad de expresión sin censura previa (art. 371) y la enseñanza primaria para todos (art. 366). Se determina que españoles serán tanto los de España como los de América (art. 1), se ordena el territorio en pueblos y provincias y se eliminan las aduanas interiores (art. 354).

La conciencia más evolucionada de la época reside en sus grandes hombres, que captan la esencia del Espíritu, hacen suya su substancia y la objetivan en forma de derechos e instituciones[124]. También los héroes y grandes hombres históricos

124 «El individuo existe en esta sustancia [...] Ningún individuo puede trascender a esta sustancia [...] Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros [...] ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. p. 66). «El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues este es uno solo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana [...], es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto [...], este espíritu universal no puede perecer [...] Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería nada» (*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 66-67).

son agentes de la historia[125]. Un gran hombre es el que expresa y lleva a cabo lo mejor de lo que quiere su tiempo[126]. De hecho, el primer momento de la historia en Hegel es el derecho de los héroes a la fundación de los Estados mediante la legislación o incluso la violencia[127]. ¿Podríamos considerar a los legisladores de Cádiz como los héroes fundadores de un nuevo y racional Estado español, al igual que los americanos califican a Washington o a Jefferson? En el caso español no hay ruptura con el Gobierno anterior, como ocurrió en la independencia de los Estados Unidos y en la Revolución francesa, sino atenuación importante del poder del monarca y mayor libertad para el pueblo y sus representantes. Ellos mismos piensan que continúan con «las antiguas leyes fundamentales de esta Monarquía», y lo hacen por «ausencia y cautividad» del rey, actuando como «Regencia del Reino, nombrada por las Cortes generales y extraordinarias». La brutalidad de la Revolución francesa y su época del terror hace que la república y la democracia no sean una opción para los constituyentes. Jovellanos, ante la dinámica de la Revolución francesa, escribía a Hardings, cónsul inglés en La Coruña: «Jamás concurriré a sacrificar la generación presente para mejorar las futuras [...] Si el espíritu humano es progresivo [...] no podrá pasar de la primera a la última idea. El progreso

125 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 348, E § 551.

126 «Wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt, ist der große Mann der Zeit. Er tut, was das Innere und Wesen der Zeit ist» (G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 317 Z).

127 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 350.

supone una cadena graduada y el paso será señalado por el orden de sus eslabones. Lo demás no se llamará progreso, sino otra cosa»[128].

Pero ¿conectaban esos redactores de la Constitución de Cádiz con el Espíritu de su pueblo y de la época?, ¿era realizable en esa nación y en ese momento? Este sería el tercer criterio para valorar la realidad efectiva de esa Constitución. Esto en realidad solo se puede medir mediante su éxito histórico, que en verdad tuvo sus claroscuros, y por eso parece más bien que se adelantó en parte a su época, a la conciencia real de su pueblo y a las condiciones históricas que dificultaron su aplicación. Los padres de esa Constitución fueron encarcelados o ajusticiados o tuvieron que marchar al exilio. En eso fue diferente a la revolución americana, que supo poner las bases reales de su ejecución y triunfo histórico. La Constitución, piensa Hegel, no se puede imponer desde fuera del Espíritu del pueblo, como tampoco desde fuera de su tiempo. Hegel observa que Napoleón quiso dar una constitución mejor a España y fracasó, pues era algo extraño a ellos, no estaban formados[129]. ¿Estaba España preparada para la Constitución de Cádiz? ¿Surgió la

128 Jovellanos, «Carta a persona desconocida», BAE, 50, Madrid, 1910, p. 366.

129 G. W. F. Hegel, *GPdR*, § 274 Z. Puesto que el Espíritu tiene realidad efectiva en cuanto sabe de él, «la Constitución de un pueblo determinado depende de su manera y formación de su autoconciencia» (*GPdR*, § 274; W 7, 440), por lo que no se puede dar *a priori* una constitución a un pueblo, sino que cada uno tiene la adecuada a su evolución. «La filosofía del derecho no se queda ni en la abstracción ni en una consideración histórica si esta no es adecuada a la Idea. Ella sabe que el reino de lo legal solo puede surgir por

Constitución de Cádiz desde el Espíritu del pueblo de España o solo desde una parte reducida de ella?

Encontramos en la Constitución de Cádiz elementos que se acomodan al sentir de la época y que hoy nos parecen claramente superables. Por ejemplo, los españoles siguen llamándose «súbditos» del rey (coda final). Es un rey que no solo reina, sino que también gobierna: puede declarar la guerra y la paz, proveer todos los empleos civiles y militares, dirigir las relaciones diplomáticas y comerciales con el exterior, decretar la distribución del dinero (art. 171). Además, no todos los hombres son ciudadanos, solo los hombres libres y los libertos que adquieran su libertad en las Españas (art. 5), es decir, se admite que haya esclavos, pues se distingue entre libres y esclavos. Se pierde la condición de ciudadano si se es deudor quebrado o deudor de las arcas públicas, o si se es sirviente doméstico, o si no se tiene empleo, oficio o modo de vivir conocido, y «desde el año de 1830 deberán saber leer y escribir los que de nuevo entren en el ejercicio de los

---

medio de un desarrollo progresivo, y ninguna etapa del mismo puede ser saltada. Pero el Estado del derecho (*Rechstzustand*) solo descansa en el espíritu general del pueblo. La Constitución [el ordenamiento del Estado], por tanto, está en conexión necesaria con los conceptos existentes. En consecuencia, si el Espíritu del pueblo pasa a una etapa superior entonces los momentos de la Constitución que se refieren a etapas anteriores no se sostienen más; ellos han de derrumbarse, y ningún poder es capaz de mantenerlos. Así, la filosofía conoce que solo puede suceder lo racional por más que los fenómenos particulares externos parezcan aún ir en su contra» (Prólogo a la *Rechtsphilosophie* de 1818, en *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, ed. Ilting, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1973, tomo I, p. 232), un texto que no hubiera podido pasar la censura de 1819.

derechos de ciudadano» (art. 25), es decir, se excluye a los analfabetos. Es tan obvia la exclusión de las mujeres que ni siquiera se explicita, únicamente se procede a poner todo en masculino; solo se admiten reinas (art. 176, 177, 183, 184) (lo mismo en el caso de Hegel). Para ser diputado se ha de tener una renta procedente de bienes propios (art. 92), o sea, ser rico. Todos los poderes del Estado tendrán que defender la religión católica, apostólica y romana como la única verdadera, y no permitir el ejercicio de ninguna otra (art. 12, 117, 169, 173, 212). No se preveía la creación de partidos políticos ni de grupos parlamentarios, porque partían de la idea de que todos los liberales querían lo mismo para la nación[130], mientras que los facciosos eran necesariamente los otros.

El problema mayor que tuvo la aplicación y realidad efectiva de la Constitución de Cádiz vino de que los constituyentes se ligaron con la restauración de la monarquía borbónica para oponerse a la impuesta por Napoleón, y querían actuar en su nombre. Pero Fernando VII no estaba dispuesto a perder el poder absoluto ni a dejar que las riquezas venidas de América pasaran directamente a la hacienda de la nación y no se le ingresaran a él, a la hacienda real. Tal vez tampoco estaba España preparada para esa ruptura con el poder del rey, y el concepto de soberanía del pueblo no había calado aún en la conciencia de la población. Menos aún se acomodaba al

130 «El amor a la patria es una de las principales obligaciones de todos los españoles, y asimismo el de ser justos y benéficos» (art. 6). Patriotismo en la medida en que la racionalidad existe en las instituciones, y en saber que el ser común es la base y la finalidad sustancial (*GPdR*, § 268).

contexto histórico que se inició con la Restauración tras la caída de Napoleón en Europa. Sus promotores acabaron en el exilio, en la represión o en el ajusticiamiento. El rey Fernando VII rechazó la Constitución, en 1814 la dejó sin efecto, y siguió conspirando contra ella en el trienio liberal (1820-1823), y la revocó inmediatamente después, en la llamada Década ominosa. Renació en agosto de 1836, y fue sustituida al año siguiente por una nueva Constitución. La Constitución de Cádiz no supo o bien romper con el rey (si es que eso hubiera sido posible) o bien establecer puentes eficaces de entendimiento entre las Cortes y el rey, un compromiso de «soberanía compartida» entre ellos, siguiendo por ejemplo el modelo británico, bicameral, una vía intermedia y conciliadora entre los derechos de la nación y del trono, como sí se logró en la Constitución de 1845. Para tener *Wirklichkeit* no solo hay que tener ideas avanzadas, sino también saber realizarlas, y en eso la Constitución de Cádiz mostró su debilidad. Pero a cambio sembró semillas de futuro, tanto en América como en el Reino de las dos Sicilias.

DEL MUNDO DE LA UTILIDAD A LA EXPERIENCIA DE LA LIBERTAD: HEGEL Y LA POLÍTICA DE NUESTRO TIEMPO

Luciana Cadahia

1.

Tomarnos en serio las reflexiones de Hegel sobre el fracaso de la Revolución francesa hace oscilar nuestras propias creencias acerca de lo que significa una experiencia revolucionaria. Resulta difícil discernir claramente si sus conclusiones nos sitúan *ante* un pensamiento reaccionario o, por el contrario, nos invitan a adentrarnos en una postura mucho más radical de lo que podríamos apreciar *a primera vista*. Si bien varios intérpretes han convertido estas críticas a la Revolución en una estrategia para hablar de cierto conservadurismo en Hegel, me parece que puede darse la vuelta a este argumento y plantear las cosas al revés. ¿No hay algo radical en la crítica de Hegel al fracaso de la Revolución que apuntaría al corazón de la teoría liberal moderna? Como suele suceder con este autor, es muy probable que ambos puntos de vista –reaccionario y radical– estén operando a la vez, y sea nuestra reacción a sus

planteamientos lo que invite a asumir la radicalidad de su posición. Y esto se deja ver a través de sus reflexiones sobre la libertad. Incluso pareciera apreciarse, en su crítica feroz a la libertad formal y negativa de la burguesía revolucionaria, cierta concepción republicana de la misma. Esto es, una noción de libertad concreta y sujeta a su materialización en el mundo. En las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Hegel nos recuerda que la Revolución francesa no ha fracasado porque su principio fuese falso, sino porque se ha pretendido realizarlo de forma *inmediata* y, por tanto, abstracta[1]. El *citoyen* revolucionario encontraba una contradicción insalvable entre el estado de cosas y la libertad que buscaba imponer en el mundo. Esta oposición irreconciliable descansaba en una concepción abstracta de la libertad, una libertad formal en la que «el sujeto se sabe activo (...) pues suyo es el interés de que la cosa sea»[2]. Pero esta afirmación de la libertad como actividad reflexiva que emana del sujeto lo confrontaba a este con un mundo que contradecía ese impulso ilimitado. Así, al no encontrarse esa libertad más que en el pensamiento, la conciencia revolucionaria empezó a ejercer un determinado tipo de *violencia* contra lo existente. En palabras del autor:

> Se ha dicho que la Revolución francesa ha salido de la filosofía; y no sin razón se ha llamado a la filosofía «sabiduría

1 Véase G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 1999, p. 688.

2 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 692.

> mundana», pues la filosofía no solo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal. No cabe, pues, oponer nada a eso que se dice de que la Revolución ha recibido su primer estímulo de la filosofía. Pero esta filosofía empieza por ser tan solo pensamiento abstracto, no una concepción concreta de la verdad absoluta; lo cual es una inmensa diferencia. Este pensamiento tiene relaciones con la realidad y se ha convertido en una violencia contra lo existente y esta violencia es la Revolución[3].

Así, la acusación de Hegel consiste en decirnos que la pretendida aspiración de los revolucionarios a realizar políticamente la libertad solo los conducía a destruir el mundo en que vivían, y no tanto por sus críticas al estado de cosas, sino por la *forma* en que buscaban combatirlas. La forma de esta acción negadora, nos va a decir Hegel en el apartado de «La lucha de la Ilustración contra la superstición» de la *Fenomenología*, encuentra su origen en el mundo de la utilidad. En este apartado descubrimos que el mundo de la utilidad resulta del enfrentamiento dialéctico entre *Ensicht* y *Glaube*. Los defensores de la razón (ilustrados) acusaban a los defensores de la fe (religiosos) de engañar y someter a las masas espirituales con creencias infundadas, y de conspirar con el despotismo, puesto que «aquella masa es víctima del engaño

3 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 691 (tr. modif.)

de un *sacerdocio* que pone en práctica su vanidoso y celoso empeño de permanecer de modo exclusivo en posesión de la intelección y sus otros intereses egoístas y que, al mismo tiempo, conspira con el *despotismo*»[4]. Por tanto, la Ilustración, en tanto pura intelección, quiere liberar a los hombres del reino de las tinieblas y el error, al mostrarles que «la fe es un puro anhelo», la creencia en un más allá que no tiene ningún asidero en la realidad concreta. Pero mediante ese intento de liberar a los hombres de la fe, esta Ilustración no hace otra cosa que negar la realidad existente en su conjunto y reforzar más bien la creencia en un más allá, aunque, en este caso, a través de la promesa de un mundo en el que el principio de la libertad formal organizaría racionalmente la sociedad. A pesar de esta contundente acusación, Hegel se encargará de mostrar que la fe y la intelección son enemigos fraternos que expresan la misma verdad: el pensamiento que lucha contra el pensamiento, puesto que la fe, en tanto objeto de saber de la intelección, no es más que la verdad de la Ilustración. Dicho de otra manera: el contenido de la Ilustración es su combate formal al mundo de la fe:

> [...] puesto que fe e intelección son la misma pura conciencia, pero contrapuestas en cuanto a la forma y puesto que a la fe la esencia se contrapone como *pensamiento*, no como *concepto* y es, por tanto, algo sencillamente contrapuesto a la

4 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (= *PdG*), en W. Bonsiepen y R. Heede (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 9, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1980: 293 (trad.: A. Roces, México, FCE, 2007, p. 319.)

> autoconciencia, pero para la pura intelección la esencia es el *sí mismo*, son mutuamente lo uno lo sencillamente negativo de lo otro. Tal como ambas surgen la una frente a la otra, a la fe corresponde todo *contenido*, ya que en su elemento quieto del pensar cobra todo momento subsistencia, pero la pura intelección carece primeramente de contenido y es más bien pura desaparición de este; pero, mediante el movimiento negativo contra lo negativo a ella, se realizará y se dará un contenido[5].

Así, cuando la Ilustración concibe a la fe como aquello que debe ser rechazado, no hace más que reconocerse a sí misma como pura negación. En este enfrentamiento de la Ilustración contra los errores de la fe, no hace más que «combatirse a sí misma en ellos y condenar en ellos lo que afirma, es *para nosotros* o es lo que ella misma y su lucha son *en sí*»[6]. Aquello que la Ilustración experimenta como extrañamiento de sí misma es ya su realidad positiva, puesto que la idea que se hace de eso «otro» (la fe) la transforma, al poner de relieve aquello que ella *ve* en la fe, y que al principio solo existía implícitamente. Lo que resulta de este enfrentamiento, como fruto de la

5 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 293-294 (trad. p. 319).

6 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 297 (trad., p. 323).

7 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 315-316 (trad., pp. 342-343): « [...] la utilidad es, de este modo la conciencia real satisfecha en sí misma. Esta objetividad constituye ahora su *mundo*; ha devenido la verdad del todo anterior, tanto del mundo ideal como del real [...] lo útil, es la *verdad*, que es también la *certeza* de sí mismo [...] Ambos mundos son reconciliados y el cielo ha descendido sobre la tierra y se ha trasplantado a ella».

Ilustración, nos va a decir Hegel, es la utilidad (*Nützlichkeit*)[7]. Pero la utilidad a la que alude aquí no se limita a las cosas que pueden ser útiles, a los objetos que se convierten en útiles, sino que se amplía también al ámbito de la subjetividad. Es más, la utilidad no se refiere exclusivamente al ámbito físico y económico, donde la naturaleza se convierte en un útil para la producción o el consumo, sino que este criterio se hace extensivo al ámbito de la política, desde el cual todo hombre se convierte en útil para otro hombre: «como al hombre todo le es útil, lo es también él». El cuerpo, las energías y la psique de los hombres se vuelven, desde la racionalidad del entendimiento ilustrado, un material dócil, maleable y sumiso, puesto que «su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable»[8]. El hombre se ve sometido por una lógica de dominación violenta y negativa, una universalidad de la voluntad que uniforma, en una igualdad *abstracta*, a todos los hombres, dado que, como nos recordaba Hyppolite:

> Al reducir todo lo especulativo a lo humano, la *Aufklärung* construye un mundo sin profundidad alguna, un mundo en el cual las cosas son solamente lo que son de forma inmediata, en el cual los individuos están enclaustrados en su egoísmo natural y solo se relacionan entre sí a partir de consideraciones interesadas[9].

8 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 305 (trad., p. 331).

9 Véase J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona, Península, 1998, p. 406.

Y como afirma Hegel:

> Aunque es de infinita importancia que se reduzca el múltiple contenido a su determinación simple, a la forma de la universalidad, este principio, sin embargo, todavía abstracto, no satisface al espíritu vivo, al espíritu concreto[10].

Ahora bien, es este mundo de la utilidad el que hace brotar la libertad absoluta –formal y negativa– y propicia la forma inmediata y abstracta que Hegel criticará de la Revolución francesa: «esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*»[11]. Esta libertad absoluta se muestra como la participación directa de la voluntad particular en la voluntad general, por lo que el hombre ya no sería un esclavo

10 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 685.

11 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 316 (trad., p. 343): «a conciencia ha encontrado en la utilidad su concepto. Pero este es, de una parte, todavía *objeto*, y, de otra parte, y precisamente por ello, todavía *fin*, en posesión del cual no se encuentra todavía la conciencia de un modo inmediato. La utilidad es todavía predicado del objeto, no es sujeto ella misma; es decir, no es todavía su *realidad* inmediata y única. Es lo mismo que antes se manifestaba así: que el *ser para sí* no se mostraba aún como la sustancia de los demás momentos, con lo que lo útil no sería inmediatamente otra cosa que el sí mismo de la conciencia y esta se hallaría, así, en posesión de ello. Ahora bien, esta recuperación de la forma de la objetividad de lo útil ya ha acaecido *en sí*, y de esta conmoción interior surge la real conmoción de la realidad, la nueva figura de la conciencia, la *libertad absoluta*».

de una realidad extraña para él. Si el hombre, como voluntad universal, pretende pensarse inmediatamente en el Estado y de esta manera eleva «la libertad absoluta sobre el trono del mundo», no queda más que un universal abstracto y, por tanto, puramente negativo. Esa es, justamente, la experiencia de la Revolución y la dialéctica del Terror: «Para que lo universal arribe a un acto tiene que concentrarse en lo uno de la individualidad y poner a la cabeza una autoconciencia singular, pues la voluntad universal solo es voluntad *real* en un sí mismo que es uno» [12]. Por consiguiente, lo que tiene lugar aquí es una lucha de facciones, cada una de las cuales reivindica para sí esa universalidad de la voluntad, de acuerdo al principio del entendimiento, el cual «consolida las diferencias» [13]. Cada voluntad singular, al elevarse a voluntad general, agravia a las demás voluntades, cada una de las cuales pretender ser «representativa» de esa abstracta «voluntad general». Ese *amour de soi* no se percata de que solo si renegara de sí, de sus intereses y particularidades, podría alzarse realmente a universalidad; es solamente negándose a sí misma como la voluntad singular puede acceder a la voluntad general. Y sin embargo, esa voluntad general, precisamente por serlo, no puede actuar directamente en la realidad, sino que su efectividad solo puede lograrse a través de la voluntad real de un individuo o de un grupo particular de individuos, o sea de

12 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 319 (trad., p. 346.)

13 G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 685.

una facción que, al no ser universal –sino particular–, no puede sino llevar a cabo fines particulares. Y como la voluntad verdaderamente universal no es capaz, por definición, de tener contenido, a la voluntad particular «solo le queda como determinación el obrar negativo contra todo lo existente en razón de que su particularidad se opone a la universalidad, es decir, va contra todo individuo o autoconciencia real, de la que siempre cabe sospechar una traición»[14]. La consecuencia inmediata es que «lo que había partido de la afirmación del individuo, se vuelve contra todo individuo y lo decapita, pues la voluntad general se ha transformado en la voluntad particular del partido o facción victoriosa y su jefe de fila»[15]. El problema es que cuando una singularidad se sitúa en el lugar de la voluntad general (o dice representarla) «quedan excluidos de la *totalidad* de este acto *todos los otros singulares* y solo tienen en ella una participación limitada, por donde el

14 J. Rivera Rosales, «El espíritu extrañado de sí mismo: la cultura», en F. Duque (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, CBA-UAM, Madrid, 2010, p. 269.

15 *Ibíd.*, pp. 268-269: «esa voluntad general no puede actuar directamente en cuanto tal; en realidad lo que actúa es la voluntad real de un individuo líder o de un grupo particular de individuos, una facción que deja de ser por ello mismo universal. En segundo lugar, cuando actúa hace algo concreto, no universal. Como la voluntad verdadera universal no tiene contenido, solo le queda como determinación el obrar negativo contra todo lo existente en razón de que su particularidad se opone a la universalidad, es decir, va contra todo individuo o autoconciencia real, de la que siempre cabe sospechar una traición. Lo que había partido de la afirmación del individuo, se vuelve contra todo individuo y lo decapita, pues la voluntad general se ha transformado en la voluntad particular del partido o facción victoriosa y su jefe de fila».

acto no sería acto de la autoconciencia *real universal*»[16]. Las demás singularidades se ven excluidas del todo y rechazan que una singularidad gobierne. Como hace ver Duque[17], en conexión con la *Ciencia de la lógica*, «los múltiples "uno", negados abstractamente [quedan] repelidos por lo Uno»[18]. A su vez, esa singularidad solamente puede operar como voluntad general negando de manera abstracta todas las demás facciones, por lo que «ninguna obra ni acto positivos pueden producir la libertad universal; a dicha libertad solo le resta el *obrar negativo*; es solamente la *furia* del desaparecer»[19]. En virtud de la propia abstracción de la universalidad, esta se separa en extremos abstractos e irreconciliables. Solamente subsiste «un objeto que no tiene ya ningún otro contenido, ninguna otra posesión, existencia y extensión exterior, sino

16 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 319 (trad., p. 346).

17 F. Duque, «La muerte es un trago de agua. Hegel y el terror revolucionario» (inédito): «Como apunta explícitamente Rousseau, en un ejercicio de *aritmética* política: "quitad (de las voluntades particulares, F. D.) los más y los menos, que se destruyen entre sí, y restará por suma de diferencias la *voluntad general*". Una idea que Hegel eleva así al plano conceptual: "Para que lo universal se torne en acto es necesario que venga recogido en lo Uno de la individualidad" (*PdG*, 9: 319). O lo que es lo mismo: la voluntad general solo puede realizarse en el mundo de lo particular a través de un singular, poniendo para ello: "a la cabeza (*an die Spitze*) una autoconciencia singular; pues solo en un sí mismo que sea uno se hace *efectiva* la voluntad general"».

18 Cf. G. W. Hegel, *Wissenschaft der Logik (= WdL). Erster Band. Die objektive Logik*, en: F. Hogemann und W. Jaeschke (eds.), *Gesammelte Werke*, Band 11, Felix Meiner, Hamburgo, 1978, 91-108 (trad. esp.: F. Duque, Madrid, Abada, 2011, pp. 273-291)

19 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 319 (trad., p. 346).

que es solamente este saber de sí como un sí mismo singular absolutamente puro y libre». La ausencia de cualquier tipo de mediación que articule las partes no es pues sino una «pura negación totalmente *no mediada*, y cabalmente la negación de lo singular como lo *que es* en lo universal». La libertad absoluta se convierte en el amo absoluto: «la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua»[20].

Hasta aquí hemos examinado cómo el mundo de la utilidad desemboca en la libertad absoluta y el terror. Con el surgimiento de la utilidad vemos nacer una razón ilustrada que va a ejercer, en nombre de la libertad formal, una lógica de dominación negativa que precisa hacer abstracción de las particularidades de los hombres y uniformarlos bajo una misma ley abstracta. Con y contra el espíritu de la Revolución francesa vemos engendrarse un poder y una violencia que iguala a los hombres bajo el criterio de la utilidad común. Por lo que la negación de las particularidades de los hombres y su uniformización en una *ley abstracta* que los iguala parece ser el reverso del nacimiento de una economía política que gestionará la vida de estos en los términos de su utilidad.

Hegel ve nacer allí el puro terror de lo negativo, es decir, una lógica fría y eficaz que, expresada en clave foucaultiana, propiciaría una lógica dinámica y calculadora como intensificación utilitaria de la vida biológica de los hombres. Una razón peligrosa, capaz de —en palabras de Hegel— cortar cabezas

20 G.W.F. Hegel, *PdG*, *op. cit.*, G.W., 9: 320 (trad., p. 347).

como quien «toma un sorbo de agua» o de –en palabras de Foucault– fabricar sujetos dóciles y disponibles para el sistema de producción capitalista.

Ahora bien, como mencionábamos antes, para Hegel, el fracaso de la Revolución no se habría debido a su principio, la libertad, sino al *formalismo abstracto* con el que se intentó aplicarlo. Este formalismo tenía su origen en la creencia ilustrada de que era posible negar la historia, el pasado, el mundo ético de una comunidad y dar nacimiento a un mundo completamente nuevo[21]. Sin embargo, esta creencia no hacía más que frustrarse cuando pretendía cobrar vida en la realidad concreta, dado que no había posibilidad de llevar a cabo algún tipo de *mediación* que permitiera hacer efectiva la libertad que se postulaba como principio abstracto. Si el mundo ético, desde el que debía ir concretándose la libertad, había sido destruido por la Revolución, solo restaba la lucha de facciones. Esto es, voluntades particulares ávidas de encarnar una voluntad general por el momento vacía, lo cual se reflejaba en una Constitución que no era la mediación expresada en el modo de *pensar y vivir de un pueblo* (*Verfassung*), sino la aplicación formal de principios universales y vacíos (*Konstitution*). Así, la Revolución no habría logrado otra cosa que establecer un *Estado abstracto*, en vez de propiciar un Estado

21 Cf. J. Rivera de Rosales, *op. cit.*, p. 270: «Ese es el error básico del pensamiento revolucionario: cree que puede implantar el orden racional haciendo tabla rasa de todo lo existente, de toda eticidad ya objetivada, como si fuera un Dios que pudiera crear un mundo de la nada, sin historia y sin raíces, sin pasado».

conforme a las exigencias del pensamiento: un Estado que transformase la voluntad singular y la voluntad abstracta de lo universal en una *voluntad universal concreta* que *mediase* entre la objetividad de la libertad «externamente real» y la subjetividad de la libertad «interiormente formal»[22].

Al no rechazar la voluntad transformadora de la libertad, sino el modo abstracto en que ha sido aplicada, observamos que la crítica de Hegel no apunta tanto a la experiencia de la Revolución como al formalismo –y determinadas lecturas formalistas (no necesariamente revolucionarias)– de la Revolución. A la vez que nos ofrece otro punto de vista para comprender el problema de la libertad. Así, afirma que la realidad efectiva de la libertad solamente se lleva a cabo a través de las acciones de los hombres, puesto que solo mediante esa actividad se realiza el concepto de libertad. Y de lo que se trata para Hegel es de pensar cómo la época moderna puede hacer efectiva la experiencia de la libertad, razón por la cual intentará superar las insuficiencias de la teoría liberal del contrato social[23]. Y para comprender mejor la crítica a esta teoría es necesario ampliar las consideraciones que hace Hegel en su introducción a las *Lecciones* con las reflexiones sobre este asunto en su *Filosofía del derecho*.

22 Cf. F. Duque, inédito, *cit. supra*, nota 18.

23 G.W.F. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, Madrid, Istmo, 2005, p. 97: «Se recordó también que en las teorías de nuestro tiempo se encuentran en curso numerosos errores al respecto, que valen como verdades convenidas y que se han convertido en prejuicios; expondremos solo unos pocos de ellos y sobre todo aquellos que se encuentran en relación con el fin de nuestra historia».

2.

La *Filosofía del derecho* lleva a cabo el desarrollo inmanente de la idea de derecho y de la realización de la libertad en esta. A este respecto, se divide en tres momentos: el derecho abstracto, la moralidad (*Moralität*) y la eticidad (*Sittlichkeit*). En la primera parte, la voluntad (todavía *an sich*) se despliega y toma, por así decir, cuerpo en la esfera del derecho formal o abstracto; es decir, como personalidad abstracta, cuya existencia es inmediata y exterior. En el segundo momento, la voluntad ya no se muestra externamente como personalidad (persona jurídica o parte contratante), sino que se toma a sí misma como objeto, esto es, se autodetermina como sujeto. La voluntad (*für sich*) se refleja a sí misma a partir de su existencia exterior y se determina como individualidad subjetiva frente a lo universal. Es decir, por un lado, como algo interior —el bien— y, por otro, como algo exterior —un mundo existente—. La tercera parte, la eticidad, es la unidad y verdad de estos dos momentos abstractos: «la idea pensada del bien, realizada en la voluntad *reflejada en sí misma* y en el *mundo exterior*, de manera tal que la libertad [...] existe como *realidad* y *necesidad*, y al mismo tiempo como voluntad *subjetiva*»[24]. A su vez, la sustancia ética también encuentra tres momentos: El espíritu natural comprendido como la familia (*an sich*);

24 G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (= *GPdR*), § 33, Felix Meiner, Hamburgo, 1967, p. 49 (trad. J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 33).

luego, la dispersión del núcleo familiar por la aparición de la multitud de individuos en la sociedad civil (*für sich*), y, finalmente, la reunión de estos dos momentos en la figura del Estado (*en y para sí*).

En el plano de la libertad significa que esta, la voluntad libre, se da su primera determinación como existencia material sensible en las cosas exteriores, en los términos de propiedad y contrato (propiedad en su figura mediada). Esta mera inmediatez de la existencia aún no es adecuada a la libertad, y la negación de esta determinación es la esfera de la moralidad. Aquí yo no soy libre solo como titular de derecho en la posesión de bienes (libre en la cosa inmediata), sino que al negar esta inmediatez me descubro a mí mismo como objeto de la libertad, como sujeto. En esta esfera todo depende de mi propia finalidad y la exterioridad es puesta como indiferente. Pero el fin universal, el bien, no debe aparecer solamente en mi interior sino que debe realizarse. La libertad subjetiva, entonces, exige que su interior (su finalidad) reciba una existencia exterior. Por eso el derecho formal y la moralidad son abstracciones cuya verdad está encarnada por la eticidad. Por tanto, la *Sittlichkeit* es la unidad de la voluntad en su concepto y la voluntad del individuo, es decir, el sujeto. Su primera existencia es nuevamente algo natural que aparece en la forma del amor y el sentimiento: la familia. La sociedad civil emerge como la pérdida de esta unidad sustancial, la familia se desintegra y sus miembros se comportan entre sí de manera independiente, solo reunidos por la recíproca necesidad. El Estado vendría a ser la reunión de estos dos

momentos donde la libertad, al asumir su configuración más concreta, se realiza en el mundo.

Podría decirse, entonces, que las primeras dos partes tratan la misma materia que Kant había expuesto y desarrollado en los términos de derecho privado y moralidad en su *Metafísica de las costumbres*. Sin embargo, comenzamos a percibir la distancia que toma de su predecesor. Ambos parten de la teoría del contrato social inaugurada por Hobbes, donde la validez del derecho racional moderno no reside ni en un supuesto orden de la naturaleza ni en la decisión de los órganos estatales, sino en la norma jurídica fundamental según la cual «el hombre es reconocido como titular de derechos». Dentro del a figura del contrato esto se traduce como la capacidad que tiene el individuo de apropiarse de todas las cosas necesarias para la conservación de su vida. Aquí la libertad es comprendida en términos puramente individuales, puesto que tiene que ver con el arbitrio de los hombres para disponer de sus bienes.

Ahora bien, la diferencia entre Kant y Hegel radica en el modo de asumir el legado de Hobbes. Este último, como decíamos, afirma que la comunidad política empieza a construirse a través de individuos entendidos como titulares de derechos, que se reúnen formando una asociación estatal para proporcionarse seguridad. Kant, entretanto, se muestra como discípulo fiel de Hobbes, manteniendo la validez del planteamiento individualista, en el sentido de que trata de elaborar la teoría del Estado como una deducción de la norma fundamental del derecho racional moderno, en los términos

de un sistema completo de proposiciones normativas de los individuos. Hegel, por su parte, encuentra una serie de limitaciones inherentes a este principio. La raíz del problema sería que, en todas estas construcciones del derecho racional, el Estado aparece solamente como un universal externo y formal, un ámbito donde se decide sobre los intereses comunes de los ciudadanos, mientras que a los ciudadanos mismos se les enfrenta como algo extraño en cuya concepción no pueden colaborar. A diferencia de esto, Hegel nos va a decir que «la esencia del nuevo estado es que lo universal está unido con la completa libertad de la particularidad y con la prosperidad de los individuos, que el interés de la familia y la sociedad civil debe concentrarse, por lo tanto, en el Estado, y que la universalidad del fin no debe progresar sin embargo sin el saber y el querer propio de la particularidad»[25]. Hegel muestra, pues, de un modo contundente, los límites de la teoría liberal del contrato, la cual parte del supuesto de que el Estado debe limitarse a la protección y la seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos:

> [...] cuando se confunde el Estado con la sociedad civil y es determinando en base a la seguridad y protección personal, el *interés del individuo en cuanto tal* se ha transformado en el fin último [...] de lo que se desprende, además, que ser miembro del Estado corre por cuenta del arbitrio de cada uno. Su relación con el individuo es sin embargo totalmente

25 Cf. G.W.F. Hegel, *GPdR*, *op. cit.*, § 260. p. 215 (trad., p. 326).

diferente: por ser el Estado el espíritu objetivo, el individuo solo tiene objetividad, verdad y ética si forma parte de él[26].

26 Cf. G.W.F. Hegel, *GPdR*, *op. cit.*, § 258. P. 208 (trad., p. 319). Esta crítica llevada a cabo por Hegel podríamos dirigirlas hacia ciertas concepciones actuales del neoliberalismo, como, por ejemplo, el teórico Friedrich Hayek. Si bien desarrollaremos este punto más adelante, Hegel fue uno de los primeros pensadores en determinar la sociedad civil como la diferencia entre la familia y el Estado, lo cual implica una distinción clave no solo para dilucidar los aspectos problemáticos de las teorías con las cuales este pensador combatía, sino para comprender en nuestro tiempo la teoría liberal que subyace a determinado modo de comprender las democracias actuales. Es imprescindible hacer un breve bosquejo sobre esta confusión de planos a partir de una de las teorías que ha sentado las bases de la corriente del pensamiento neoliberal. Hayek es uno de los principales pensadores que concibe las relaciones sociales a partir de los principios del libre mercado. En términos hegelianos esto significa que el principio de organización política no descansa en el Estado, sino en la esfera de la sociedad civil, más precisamente, en el sistema de las necesidades donde los individuos comienzan a vincularse entre sí por la mediación de las necesidades y la satisfacción del individuo por su trabajo y por el trabajo y la satisfacción de las necesidades de todos los demás.

De esta manera, el mercado sería la instancia que reuniría y regularía los lazos sociales. En sentido estricto, Hayek no renuncia al uso del término democracia, no obstante, al vaciarlo de todo contenido político hace de este un mero concepto técnico. De este modo, presupone la libertad del hombre como algo intrínseco a su naturaleza e independiente del cuerpo político del que forma parte. El liberalismo conservador pretende romper el vínculo entre liberalismo y política y, para ello, establece una disociación entre ambos. En primer lugar, el concepto de libertad se reduce a libertad individual, es decir, al momento de la libertad formal. Se concibe una idea negativa de libertad –ser libre se reduce a una no intervención en mi campo de conducta–, a tal punto de que el aspecto positivo de libertad la mayoría de las veces es concebido como un atentado contra aquella libertad originaria y fundamental. En segundo lugar, y

Hegel, en cambio, combina el derecho racionalista moderno (principio de que el hombre es titular de derechos) con los planteamientos antiguos, a fin de mostrar que la teoría individualista moderna no alcanza para fundamentar el Estado[27]. La modernidad habría constituido el sí mismo (*Selbst*) del individuo como «el saber absoluto de sí de la singularidad», es decir, como una libertad interior de la subjetividad. Esta nueva experiencia del individuo ha implicado la pérdida de la «efectiva libertad externa de los individuos en su existencia inmediata» y la desgarradora experiencia de una escisión del individuo moderno en relación con el mundo que lo rodea. Esta experiencia ha posibilitado la pregunta de cómo tiene lugar «la realización efectiva de la auto-conciencia racional por medio de sí misma». No obstante, y a pesar de esta ruptura con la Antigüedad, Hegel no dejará de señalar la necesidad de mostrar que la moralidad del individuo moderno solo puede resolverse en la eticidad, es decir, en la organización de una comunidad (formas de vida colectivas), tal y como se había dado previamente en el espíritu griego, con la diferencia de

---

siguiendo esta línea de razonamiento, se hace de la democracia un mero instrumento procedimental, dado que es concebida como una instancia meramente regulativa.

27 Cf. G.W.F. Hegel, *GPdR*, *op. cit.*, § 116. p. 215 (trad. P. 193): «El *bien* es la *idea* como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*. Tanto el derecho abstracto como el bienestar y la subjetividad del saber y la contingencia de la existencia exterior están [superados] en el bien en cuanto independientes por sí, pero al mismo tiempo están *contenidos* y *conservados* en él según *su esencia*. Es la *libertad realizada*, el absoluto *fin* último del mundo».

que allí se había dado de un modo inmediato e ingenuo. Esta crítica sobre los límites y el alcance de la noción de individuo presente en la teoría del contrato permite comprender mejor el alcance de la noción de libertad que desarrolla Hegel. El atomismo individualista, como punto de partida para pensar la sociedad civil y la organización política de una comunidad, es una ficción que pierde de vista el hecho de que el individuo, sus prácticas y la comprensión que tiene de sí mismo, dependen de una red de vínculos sociales que lo preceden y constituyen, a la vez que han sido formados históricamente. En una suerte de espejos invertidos, el individuo, en tanto efecto de la comunidad, se asume como el fundamento del pensamiento político. Estas relaciones no se han creado por la decisión libre de individuos autónomos (ficción del contrato), sino que ya estaban dadas de antemano a toda realización del derecho racional individualista.

Nos dice Hegel en la introducción a las *Lecciones* que debemos superar la creencia de que toda organización social es una limitación de nuestra libertad, como si la libertad pudiese ser explicada sin el recurso a la historia y esta se limitase a narrar cómo las instituciones coartan la libertad de los hombres. La apelación a la historia permite pensar cómo los hombres han llevado a cabo la experiencia de la libertad, en tanto que reflexionar sobre esas experiencias ayuda comprender las formas de libertad que nos hemos dado a nosotros mismos. Si bien Hegel no anula la emergencia irrefutable de la figura del individuo moderno y del derecho individual como recurso explicativo dentro de la concepción del Estado, también

sostiene que «la sociedad y el Estado son esas situaciones en las que la libertad se realiza»[28].

3.

El Estado como tal es «una abstracción cuya realidad, que es solo general, reside en los ciudadanos» como *Sittlichkeit*; es decir, en las formas de vida que los hombres se han dado a través de las instituciones. El Estado tiene una historia, puesto que las acciones de los hombres «han producido lo que actualmente existe»[29]. Cuando la teoría del contrato postula la voluntad individual como la única determinación de la libertad asume que «en la sociedad y en el Estado, en el que entra a la vez necesariamente, se tiene que limitar, sin embargo, esa libertad natural». Esto descansa en la presuposición de un «estado natural en el que el hombre es representado en posesión de sus derechos naturales y en el ejercicio ilimitado de su libertad». El inconveniente es que esta presuposición es «una de esas creaciones nebulosas que engendra la teoría, una representación que mana de ella, a la que se le ha conferido también una existencia, sin que haya por ello una justificación histórica». Así, el eterno malentendido «es saber de la libertad solo en un sentido formal y subjetivo, abstrayendo aquellos objetos y

28 G. W. F. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 99.

29 *Ibid.*, p. 95.

fines absolutamente esenciales para ella»[30]. El malentendido está en considerar que la libertad existe previamente a su realización –en la esfera privada de cada individuo– y que toda forma de institución operaría como una coacción y limitación a esa libertad originaria. «A falta de reconocer la circularidad inherente al concepto mismo de la libertad o del espíritu, la teoría del derecho natural se atuvo a la afirmación abstracta de esta libertad, y alteró gravemente el concepto»[31]. Y para Hegel esto es confundir los efectos por las causas. Si los individuos han podido experimentar la libertad individual, esto se debe a la forma de comunidad en la que esta experiencia ha sido posible y, para Hegel, es a partir de la sociedad y el Estado que «se concreta (*Beschränken*) la conciencia y el querer de la libertad»:

> La libertad, en tanto que la idealidad de lo inmediato y de lo natural, no es en la forma de algo inmediato y natural, sino que tiene que ser lograda, ganada en primer lugar y esto a través de una mediación infinita que representa el cultivo del saber y del querer[32].

La libertad, aunque sea experimentada como algo que todo individuo posee por naturaleza, no es en la forma de algo

30 G. W. F. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 99.

31 J.F. Kervégan, *op. cit.*, p. 201.

32 G.W.F. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 99.

inmediato y natural, sino que es el resultado que se hace efectivo gracias al progreso en la conciencia de la libertad: hace falta cultivar el deseo de libertad y esto, como hemos visto aquí, tiene lugar en la historia[33]. «Cada individuo es hijo de su pueblo y al mismo tiempo, en tanto que su Estado está en desarrollo, hijo de su tiempo; nadie queda detrás del mismo, menos aún salta por encima de él [...] es aquello de lo que él surge y en lo que reside»[34], por lo que la conciencia que tenga de su libertad descansará en la forma de organización social que los hombres se den a sí mismos. Como cada uno es hijo de su tiempo y Hegel no era ninguna excepción, veía en el Estado moderno la posibilidad de fundar el principio de libertad, donde el grado de autoconciencia de libertad de los individuos daría lugar a formas de vida más libres. Sin embargo, con el desarrollo de las democracias liberales vemos nacer un poder estatal que se hace cargo de la vida biológica de los individuos y la población y produce una de las aporías constitutivas de la experiencia de la libertad contemporánea: una forma de organización social (las democracias liberales) a través de la cual la consolidación de la libertad individual coincide con una paulatina desaparición de la libertad política. Mientras en el ámbito de la vida

33 J.F. Kervégan, *op. cit.*, p. 200: «lo que Hegel llama espíritu objetivo, con sus estratos abstractos, jurídicos y moral, y su principio de efectividad ético-política, es la forma institucional de esta mediación, la "segunda naturaleza" en cuyo seno solamente se ve satisfecha la reivindicación abstracta-inmediata de la "naturaleza libre" del hombre».

34 G.W.F. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 95.

privada emerge la figura del individuo con el despliegue de sus capacidades y libertades propias, esta misma forma de existencia es la que los aglutina como una población indiferenciada y obediente. El dilema está en que la emergencia y expansión de los distintos ámbitos de la vida privada pareciera ser inversamente proporcional a las posibilidades de intervenir en la constitución de esas formas de vida, quedando sujetados a los dispositivos de poder que nos constituyen en sujetos. La pregunta que cabe plantear aquí es la siguiente: ¿toda experiencia revolucionaria está condenada al formalismo de la libertad? Y aquí es importante notar la distinción que hace Hegel entre la Revolución y la lucha del formalismo, puesto que esta última, nos dice el filósofo, viene representada por el liberalismo, a la vez que da a entender que no toda revolución es una lucha del formalismo. Mientras el problema de la Revolución, y de la política en general, sea abordado en el nivel del entendimiento abstracto (liberalismo), la cuestión quedará reducida a un asunto de sumas y restas. Según Hegel, «el liberalismo opone a todo esto el principio de los átomos, de las voluntades individuales: todo esto debe ser obra de su poder expreso y de su expresa aprobación (...) A las distintas disposiciones del gobierno, opónese en seguida la libertad», y esto supone una «limitación capital de que la voluntad universal debe ser la empíricamente universal, esto es, que *los individuos como tales deben gobernar* o tomar parte en la gobernación»[35]. Esta

35 G.W.F. Hegel, *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, *op. cit.*, p. 697.

forma de cuantificar la política y «aferrarse a la abstracción», nos dice Hegel, es el problema del liberalismo «que la historia ha de resolver en tiempos venideros»[36]. Aun así, Hegel confiaba en que «frente a lo concreto, el liberalismo sufre bancarrota en todas partes»[37].

Si vamos más allá de Hegel –con Hegel– nos resulta más que problemático seguir confiando en que la conquista de lo concreto derrocará al formalismo liberal. Más aún, habría que hablar del triunfo de este tipo de formalismo en los términos de un modelo exportable de democracia, un universal vacío que, como negación abstracta de la *Bildung* (el mundo cultural, político, religioso e histórico), pretende ser susceptible de aplicación a cualquier lugar del planeta. Lejos de tratarse de la *Verfassung* de la que hablaba Hegel, se trata aquí de una *Konstitution* democrática diseñada (desde arriba) por los técnicos de la economía y los profesionales de la política para uso –por abajo– de los individuos que viven en un ¿Estado? Una forma de democracia que en Europa y, sobre todo en España, ya está mostrando verdaderos signos de desgaste, con el añadido de no saber, a ciencia cierta, qué tipo de transformación está teniendo lugar. Por eso, ante este estado de cosas, la pregunta que debe hacerse hoy es, naturalmente, si aún es posible sublevarse ante un Estado formal y abstracto que ejerce una violencia sin precedentes sobre la ciudadanía europea, a fin de volver a pensar el sentido social y político de

36 *Ibíd.*, p. 697.
37 *Ibíd.*, p. 691.

la democracia y el Estado. En ese sentido, la filosofía especulativa hegeliana nos ofrece un punto de vista que, al liberarse del corsé del formalismo, nos ayuda a pensar de otra manera el problema de la libertad, el Estado y la democracia. Frente al triunfo de la abstracción formal habría que preguntarse por aquellas formas concretas de democratización que se han ido gestando y que se convierten en el cimiento de otras formas de institucionalidad y libertad. Y todo esto nos devuelve al inicio de nuestro texto, a saber: en qué consiste una verdadera experiencia revolucionaria.

Siguiendo a Hegel, cabría decir que «es falso creer que puedan romperse las cadenas del derecho y la libertad sin la emancipación de la conciencia»[38]. Es decir, que los meros cambios externos lleven a cabo lo que para Hegel era la verdadera revolución: una transformación también y sobre todo interna del mundo espiritual (tomando el adjetivo en sentido hegeliano, obviamente) de los hombres. Algo que hoy ha dado en llamarse, al calor de las lecturas de Gramsci, dar la batalla cultural. Tal como decía Hegel en sus años de juventud: «Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla»[39]. Aunque

38 *Ibíd.*, p. 696.

39 H. Nohl (ed.), *Hegels theologische Jugendschriften*, Tubinga, 1907, Frankfut/Main, Minerva GmbH, 1966, p. 220 (*Escritos de Juventud*, Madrid, FCE, 2003, p. 149).

no sirva de nada descalificar una sublevación porque acarree la instauración ulterior de un poder más opresivo, peor aún sería hacer de esto una norma causal de la historia, salvo que postulemos la existencia de leyes mecánicas en este ámbito.

Por lo general, suele considerarse que toda sublevación implica una ruptura radical con determinado orden existente, entendiéndola como un rechazo del poder, el derecho y las instituciones vigentes. ¿Pero esto es realmente así? ¿Toda sublevación supone lo otro del poder y el derecho establecido? Ello sería así si considerásemos la sublevación como el grito de un pueblo oprimido y desesperado, sumido en la confusión y, por ende, potencialmente destructor de un modo ciego: una consideración oportuna, esta, urdida, con el fin de paralizar todo tipo de transformación de la naturaleza de las instituciones y del derecho existente. Al considerar intencionadamente el conflicto como polarizado, se hace de la sublevación algo exterior, radical, a la vez que, so pretexto de impedir la anarquía, se opta como mal menor el sostenimiento del orden existente bajo el discurso de la conservación del «Estado de derecho»: una vieja estrategia esta, esgrimida una y otra vez para que nada cambie. Ese dualismo –Estado *vs.* sublevación– impide pensar un aprendizaje en la historia de los pueblos, a saber: que la insurrección no necesariamente debe ir contra el derecho y las instituciones; muy al contrario: lo que puede exigirse es su reformulación, denunciando la arbitrariedad de quienes ejercen el Gobierno y construyen estas lecturas polarizadas. De ahí lo importante de prestar atención a la génesis de las reivindicaciones de

determinados derechos, rastreando qué límites habrían sido rebasados por los detentadores de determinada forma de poder, y atendiendo a la vez a las formas de libertad que en ese contexto se habrían ido tramando.

Atendiendo pues a estos respectos, es evidente que la sublevación *ante* las instituciones y el derecho no implica necesariamente la vuelta a una supuesta anarquía original *sensu hobbesiano*, sino a la reformulación de esas disposiciones y reglas en pro de la justicia. Ahora bien, ¿es posible pensar en la existencia de una *mediación* entre la insurrección, el derecho y las instituciones? En vano sería responder a esta pregunta, cuya respuesta no corresponde a la autora de este texto, sino a los pueblos y su capacidad para llevar a cabo esos silenciosos aprendizajes que toda verdadera revolución es capaz de configurar. Habrá que ver si nuestro tiempo, ese tiempo venidero del que hablaba Hegel, es capaz de dar la batalla al formalismo y hacer de la libertad republicana la verdad concreta de nuestra época.

HEGEL Y LA ESTRATEGIA DE LA RETIRADA

Valerio Rocco Lozano

El objetivo de esta contribución es rastrear los elementos lógicos comunes que existen entre la actual situación sociopolítica europea y una época histórica muy concreta, la del tránsito entre la república y el Imperio romano, tal y como fue estudiada y analizada por Hegel. El estudio de estas coincidencias puede llevarnos a comprender mejor la situación presente y, en virtud de esta comprensión, a cumplir el famoso *dictum* hegeliano sobre la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional, esto es: la transformación de lo meramente *reel* en *wirklich*, de lo meramente existente en realidad efectiva, adecuada a los criterios de racionalidad y justicia de nuestro tiempo.

Si hubiera que expresar en un solo rasgo conceptual el gran problema de la esfera pública en la actualidad, podría quizás resumirse en la falta de *mediación*, de *particularidad* lógica, en el ámbito político del Estado-nación. Los ciudadanos

advierten que no existen instancias particulares capaces de vehicular sus reivindicaciones hasta los órganos de Gobierno y, *recíprocamente*, la actividad legislativa del Estado es percibida como cada vez más abstracta, heterónoma y condicionada por esferas superiores, de carácter difuso, supranacional y radicalmente desconectado del tejido concreto de un pueblo determinado, en especial por una Unión Europea cada vez más desprestigiada[1] y, por ello, necesitada de recibir, de manera incomprensible, el Premio Nobel de la Paz. Si nos fijamos en el caso español, ambos movimientos pueden describirse rápidamente apelando a dos ejemplos: por un lado, la clase política aparece ya en todas las encuestas del CIS como el tercer problema más grave de los españoles, tras el paro y la crisis económica, como signo de que tanto las élites como las instituciones políticas[2] existentes son percibidas

1 Cf. P. Cobben, «The citizens of the European Union from a Hegelian perspective», en Buchwalter, A., (ed.), *Hegel and Global Justice*, Springer, Dordrecht-Nueva York, 2012, p. 190: «Is the conclusion to be drawn [...] that the modern state (as I have developed it in my reconstruction of Hegel) is more adequately institutionalized at the level of the European Union than at the level of member nation-states? I do not think so. The compromises made at the level of the Union are conceived by European citizens more as compromises between national economic interests than as the expression of a certain interpretation of the common good. Even apart from the limited power of the European parliament, the decisions of the latter are not the result of political deliberations at the level of a European public sphere. Public political discourse remains chiefly a national matter».

2 Unas élites y unas instituciones acertadamente definidas como «extractivas» por D. Acemoglu y J. Robinson, *Why Nations Fail?*, Crown Publishers, Nueva York, 2012, p. 90: «We call such institutions, which have opposite properties to those we call inclusive, extractive economic institutions

como ineficaces para la resolución de las graves dificultades por las que atraviesan los individuos. Por otra parte, en el movimiento inverso, el actual Gobierno y el Parlamento de España legislan con la consigna de recuperar «la confianza de los mercados», un mantra esotérico para muchos ciudadanos cuya confianza, por otra parte, no parece importarle mucho a los políticos, siempre que las próximas elecciones no estén demasiado cerca. Por añadidura, y ello es aún más grave desde la perspectiva del presente volumen, la reforma de la Constitución Española en 2011 para introducir en el artículo 135 la obligación del equilibrio presupuestario para las Administraciones públicas no solo se hizo en tiempos sospechosamente rápidos, sino que, además, de manera explícita, fue motivada por las presiones de otros Estados europeos y, sobre todo, por esa sociedad civil supraestatal mundializada a la que se conoce con la expresión de «mercados financieros»[3]. Ante esta doble situación, la posibilidad de una auténtica *participación política*

—extractive because such institutions are designed to extract incomes and wealth from one subset of society to benefit a different subset»; cf. *etiam* p. 95: «Extractive political institutions concentrate power in the hands of a narrow elite and place few constraints on the exercise of this power».

3 Cf. P. Cobben, *op. cit.*, pp. 190-191: «That the politics of the European Union is rooted economic rather than political compromise has to do with its previous history. [...] Economic cooperation was presented as a form of cooperation that could more or less considered independently of the political public sphere. Instead of understanding such economic activities in the service of a certain conception of good, they were presented as values in themselves. As a consequence, economic laws and the laws of the global market are assigned a rationality of their own, distinct from public rationality».

parece cada vez más irreal para la inmensa mayoría de los españoles y, en general, de los europeos[4], que sienten cómo la actividad legislativa de sus gobiernos se les impone abstractamente, sin ninguna mediación, es decir: violentamente.

Ante esta violencia de la actividad legisladora impuesta abstracta y externamente existen muchas reacciones posibles: en primer lugar, la lucha violenta, la revuelta contra esta imposición. En el conocido y muy citado *Zusatz* al parágrafo 274 de la *Rechtsphilosophie*, Hegel comprende y justifica, en el caso de las sublevaciones españolas contra los franceses, la rebelión de un pueblo contra una Constitución impuesta externamente:

> Cada pueblo tiene [...] la constitución que le conviene y corresponde. El Estado debe penetrar en su Constitución todas las relaciones. Napoleón, por ejemplo, quiso dar *a priori* una Constitución a los españoles, lo que tuvo consecuencias

4 Y, *ad limitem*, para los ciudadanos de todo el mundo, que advierten la absoluta carencia de legitimidad democrática en los lugares en los que se ejerce el gobierno económico y político global: Cf. C. Butler, «The coming world welfare state which Hegel could not see», en Buchwalter, A., (ed.), *op. cit.*, p. 169: «Insofar as the highest officers of world governance are not elected but remain bureaucratic appointees, identification with world governance remains limited. Such identification might be increased by projecting global parliamentary institutions on top of existing current international financial institutions. An eventual internal world state regulating and giving a human face to world governance could complete the work of political globalization regulating established economic globalization. Like Hegel, we refrain from advocating such a rational world state, which is a mere *ought* (*Sollen*)».

> suficientemente desalentadoras: porque una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos. Lo que Napoleón dio a los españoles era más racional que lo que tenían previamente, y sin embargo lo rechazaron como algo que les era extraño, porque no se habían desarrollado aún hasta ese nivel. Frente a su constitución el pueblo debe tener el sentimiento de que es su derecho y su situación; si no, puede existir exteriormente, pero no tendrá ningún significado ni valor[5].

Hoy como entonces, ante esta sensación de enajenación, de mutua exclusión, entre un pueblo y su Constitución, cabe por lo tanto la revuelta, de forma parecida a lo que ha ocurrido en España con el movimiento 15-M y en otras partes del mundo con *Occupy Wall Street* y sus homólogos, que denunciaban y denuncian (*sub mutata specie*) la ineficacia, la injusticia y la irracionalidad del actual sistema de representación política. Un movimiento que, para combatir, ha asumido los mismos rasgos lógicos que su enemigo, el poder financiero abstracto, universal, que legisla a través de los Estados. En efecto, es tan mundializado, ramificado, anónimo y descentralizado como aquel gracias a la lógica y a la tecno-lógica de redes (sociales,

5 G. W. F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, trad. de Juan Luis Vermal, p. 418.

informativas, comunicativas). Esta mundialización abstracta lleva a una homogeneización de las diferencias que a menudo genera incomprensiones tan graves como la interpretación en clave eurocéntrica de un fenómeno tan complejo como la mal llamada «Primavera árabe» en el norte de África.

La *indignación* y la revuelta activa no son –me atrevo a decir, desgraciadamente– las únicas reacciones posibles ante la desconexión entre el individuo y los verdaderos centros de decisión política. La más frecuente respuesta a esta ausencia de mediación es la *apatía* y la indiferencia hacia un sistema en el que no se puede participar, lo que causa el desinterés y la falta de confianza en la política misma[6]. La comunidad política se disgrega, dando lugar a una sociedad de átomos interrelacionados por vínculos fundamentalmente de carácter económico y personal. Esta retirada en lo privado, en lo apolítico, a menudo en lo abiertamente antideológico, favorece por cierto el ascenso y la consolidación de gobiernos *tecnocráticos* que ya, sin máscaras, representan los intereses y las decisiones de las grandes corporaciones financieras y

6 Cf. T. Eagleton, *Why Marx Was Right*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2011, p.193: «Ordinary people may well be indifferent to the day-a-day politics of a state which they feel is indifferent to them. Once it tries to close their hospitals, shift their factory to the west of Ireland or plant an airport in their back gardens, however, they are likely to be stirred into action. It is also worth emphasizing that apathy of a kind may be entirely rational. As long as a social system can still yield its citizens some meagre gratification, it is not unreasonable for them to stick with what they have, rather take a perilous leap into an unknowable future. Conservatism of this kind is not to be scoffed at».

de organizaciones supra (o más bien anti) estatales, y decididamente antipopulares, como el Fondo Monetario Internacional o el Banco Mundial[7]. El individuo apolítico, excluido de los procesos de toma de decisiones, espera, casi como si se tratara de milagros, los resultados beneficiosos para él mismo a los que puedan llegar estos *expertos* que carecen de legitimación democrática. Se trata de lo que Crook, en un contexto muy diferente, el del análisis del éxito de la política de Octaviano Augusto en Roma, ha llamado *the politics of achievement*[8].

La tercera reacción ante la imposibilidad de una participación del individuo en la política es complementaria a la anterior: la voluntad de autorrealización de las aspiraciones del individuo, que ya no puede vehicularse a través de la política, se ve forzada a elegir nuevos cauces en los que desarrollarse. Su voluntad de comunidad, desde el punto de vista estatal-nacional, está fosilizada y puede tener rienda suelta, patéticamente, solo en las celebraciones folclóricas de grandes victorias deportivas, toma entonces la senda *interior*, el camino

7 Cf. C. Butler, *op. cit.*, p. 171: «Since Hegel did not know the depth of world poverty brought on by global civil society, I conclude by noting a way by which a free enterprise –supported by bilateral agreements between a wealthy investing country and a poor developing nation without a significant role by the World Bank, the International Monetary Fund, or WTO dispute settlement– can contribute to poverty reduction. In the situation which we face, Hegel would surely have looked for such a way».

8 Cf. J. A. Crook, «Augustus: Power, Authority, Achievement», en Bowman, A. K., Champlin, E., Lintott, A., (eds.), *The Cambridge Ancient History*, vol. X, Cambridge University Press, Londres, 1996, p. 146.

de la espiritualidad religiosa[9], bien sea en el marco de las Iglesias monoteístas tradicionales, bien en nuevos cultos[10] que proliferan y crecen de manera desmedida, en buena parte, de nuevo, gracias a las redes sociales y las nuevas tecnologías. En el registro del Ministerio de Justicia de entidades religiosas no católicas están inscritas actualmente unas 3.800 entidades en activo, con un ritmo de crecimiento de unas 400 al año, es decir, aproximadamente una nueva Iglesia cada día.

Todas estas reacciones tienen algo en común: la *salida* del juego político, la autoposición del individuo en un lugar

9 Un camino ya ampliamente criticado por Hegel. Cf. el *Zusatz* al par. 270 de la *Rechtsphilosophie*: «la expresión "para el devoto no hay ninguna ley" no es más que la declaración de este fanatismo, pues la devoción, cuando ocupa el lugar del Estado, no puede soportar lo determinado y lo aniquila. Con esto también se relaciona el que la devoción deje sus decisiones a cargo de la conciencia moral, de la interioridad, y no se determine según razones. Esta interioridad no se atiene a razones y no tiene, por lo tanto, ninguna responsabilidad. Si la devoción rige, pues, como la realidad del Estado, se lanzan todas las leyes por la borda y el sentimiento subjetivo se convierte en legislador. [...] Dios, que es el objeto de este sentimiento, podría ser convertido en lo determinante; pero Dios es la idea universal y en este sentimiento es lo indeterminado, que no ha madurado lo que en el Estado está desarrollado y presente. Que en el Estado todo esté fijo y asegurado es precisamente lo que lo defiende contra el arbitrio y la opinión positiva. La religión como tal no puede ser pues lo que gobierna» (G. W. F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, *op. cit.*, pp. 407-408).

10 Cf. F. Duque, *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Akal, Madrid, pp. 230-231: «¿Cuál es la lógica de estas sectas [...]? El miedo a la propia muerte, y a la visión del sufrimiento de la muerte de los demás, engendra igualmente –como en el Buda– el deseo de apartarse del mundo».

externo al sistema oficial, existente, de toma de decisiones, bien para ignorarlo, bien para socavarlo y construir otro en su lugar, bien para buscar en *otra* esfera espiritual la autorrealización individual en el marco de una comunidad. Las tres respuestas a la imposibilidad de una genuina participación en el ámbito político pueden resumirse en una feliz expresión acuñada por Charles Taylor al hablar, en su libro titulado *Hegel*, de la actitud del estoico romano: «la estrategia de la retirada»[11].

¿Qué sentido tiene hablar de estoicismo en este contexto? ¿Y por qué precisamente del estoicismo romano? Hegel, a lo largo de toda su vida, desde los escritos de la época de Berna hasta las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* berlinesas, pasando por la *Fenomenología del espíritu*, prestó mucha importancia al crucial momento histórico en que irrumpen a la vez un nuevo modelo político, el Imperio, y una nueva religión, el cristianismo, ambos con vocación universal, en sustitución del antiguo paradigma republicano y politeísta ligado a la nación romana. En busca de un vínculo que uniera ambos fenómenos, que se funden simbólicamente en el Edicto de Constantino del año 313, Hegel lo encontró en el comportamiento práctico y filosófico de la secta estoica, responsable de un movimiento de libre retirada de la escena pública en el momento en el que el *cives romanus* se da cuenta de que, bajo el Principado, ya no le es posible participar en la vida política y en las instituciones.

11 Cf. C. Taylor, *Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983, p. 216.

La Roma imperial es para Hegel el lugar por excelencia de triunfo del *derecho abstracto, privado*[12], de una sociedad atomizada, de puntos, de meras personas jurídicas cuyas almas, vaciadas de todo contenido, buscan bulímicamente satisfacción en una proliferación incesante de sectas y cultos extraños; al mismo tiempo, las leyes muertas que encadenan la rígida sociedad romana son condenadas como la antítesis de la armonía ética griega[13] e incluso de la bella virtud republicana. No es casual que, especialmente entre los estoicos, no faltaran los modelos de *resistencia* a la instauración del poder imperial: piénsese en la heroica insumisión al nuevo orden por parte de Catón el Uticense o en la conjura de los Pisones para matar a Nerón, en la que posiblemente intervinieron Séneca y Lucano. En lo político, la Roma imperial representará el dominio de *una sola voluntad* sobre una multitud vaciada de todo poder y de toda libertad, sobre individuos que no pueden ya considerarse sino súbditos, pues su *virtus* también ha sido

12 Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1999, edición de José Gaos, p. 546: «los individuos resultan átomos; pero a la vez se hallan bajo la dura dominación del uno que, cual *monas monadum*, es el poder sobre las personas privadas. Este derecho privado es, por lo tanto, igualmente un no existir, un no reconocer la persona; y de este estado de derecho resulta la perfecta falta de derecho».

13 Cf. G. W. F. Hegel, *Filosofía del arte*, UAM-Abada, Madrid, 2006, Domingo Hernández Sánchez (ed.), p. 325: «históricamente, esto conduce al *mundo romano*; [lo] abstracto del Estado, [el dominio de] leyes muertas frente al mundo de la eticidad, [la] comprensión del mundo en el panteón del dominio, etc., se oponen a la individualidad viva. En este aislarse del interno no se halla ningún arte peculiar».

contagiada por el *virus* de la abstracción[14]: esta privación, esta miseria política y moral, será la que abra la puerta a la vuelta al interior del hombre y a la irrupción de la libertad subjetiva propugnada por la religión cristiana.

Como se puede ver, a pesar de la rapidez de este repaso, en la Roma de los comienzos del Principado encontramos las tres reacciones en las que declinábamos, pensando el contexto actual, la estrategia de la retirada: *rebelión violenta*, *atomismo individualista* y búsqueda de satisfacción en nuevas *religiones*. Todo ello en un contexto por vez primera auténticamente mundial, unificado por redes de carreteras y por un solo idioma y sistema jurídico. Hoy en día asistimos a una nueva y más profunda mundialización, una interrelación en la que cobra de nuevo sentido la idea de Mundo, en palabras de Félix Duque:

> Solo en una comunidad basada en el ordenador puede surgir por vez primera la «conciencia-de-mundo» [...] Por primera vez surge con el ordenador la idea de Mundo como ensamblaje o entramado de redes de comunicación que se traducen, solapan y comunican entre sí[15].

14 Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*, Akal, Madrid, 1989, trad. A. Brotons Muñoz, p. 137: «debemos distinguir bien entre ἀρετή y *virtus* según el significado romano. Los romanos tenían su ciudad, sus instituciones legales, y la personalidad debía abdicar ante el Estado en tanto que fin universal. La seriedad y la dignidad de la virtud romana es ser abstractamente solo un romano, representar en la propia enérgica subjetividad solo el Estado romano, la patria y su grandeza y poder».

15 F. Duque, *op. cit.*, p. 32.

La triple forma de retirada estoica en el contexto mundial, o más bien protomundial, romano, tal y como se presenta en el capítulo dedicado a la Autoconciencia en la *Fenomenología del espíritu*, tiene otra característica fundamental: es una muestra de libertad, de libertad negativa. En efecto, un elemento fundamental de la libertad estoica es el *recedere in se ipsum*, donde la fuerza semántica de ese verbo, *recedere*, implica una actitud reactiva, de regreso, ante un mundo al que se le niega la esencialidad (*Wesenheit*). La misma característica, presente en las palabras de Hegel, de la libertad estoica como *in*-dependencia, contiene ya una fuerte negatividad que no puede pasarse por alto[16]. Esta «estrategia de la retirada» constituye, según Taylor y otros intérpretes[17], un elemento fundamental del movimiento *dialéctico-negativo* de la *Gestalt* del estoicismo en el capítulo IV de la *Fenomenología*.

16 Para referirse a la libertad como independencia, Hegel alterna la palabra *Selbstständigkeit* con *Unabhängigkeit*. Justo en pleno tránsito entre la *Sittlichkeit* griega y el *Rechtszustand*, el pueblo que encarna esta condición jurídica es definido así: «es un pueblo, es ella misma individualidad y es esencialmente para sí solo de tal manera que «otras individualidades» sean para ella, que las excluya de sí y se sepa independiente de ellas» (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Abada, Madrid, 2010, edición de Antonio Gómez Ramos, p. 565). Por otra parte, la *aponía* y la *ataraxia* estoicas muestran bien este carácter negativo, reactivo, de regreso hacia la interioridad.

17 Cf. D. Wandschneider, «La "coscienza infelice" nella *Fenomenologia* di Hegel. Una forma teoretica-conoscitiva di disperazione», en G. F. Frigo (ed.), *Disperazione. Saggi sulla condizione umana tra filosofia, scienza e arte*, Milán-Udine, Mimesis, 2010, p. 168: «lo stoico si ritira da essa [la realtà] per essere interamente presso di sé. Con questa "strategia del ritiro" è libero, ma in un senso quasi tautologico, giacché in questo

Más en general, hay que reconocer que Roma es vista por Hegel como la *disolución negativa* de la inmediata y bella eticidad griega. No es *solo* esto, indudablemente, pero Roma es incomprensible sin esta dosis de negatividad, que, desde luego, en el caso del estoicismo no es aún negatividad plenamente *determinada*, como la que se dará en el cristianismo (nacido, por otra parte, en el mundo romano), y tampoco una negatividad *radical*, como la escéptica (perteneciente también a la constelación *Romanitas*), dado que la libertad estoica posee todavía un «acento positivo»[18].

La del estoicismo es más bien negatividad abstracta, *indeterminada*, propia de la categoría de la *limitación*, tal y como es presentada en la segunda sección de la lógica de la cualidad de la *Seinslehre*[19], y más concretamente en el segundo

modo non esiste nulla in cui tale libertà possa chiamarsi *concreta*, ossia rimane astratta». En el mismo sentido se ha expresado H. S. Harris, *La fenomenologia dell'autocoscienza in Hegel*, Guerini e Associati, Nápoles, 1995, p. 92: «la libertà di pensiero degli stoici porta con sé la cancellazione infinita dell'essere estraneo».

18 *Ibid.*: «Lo Scetticismo cerca di scansare questo pericolo svalutando completamente la singolarità: come *mera* singolarità, come inessenziale, a cui non spetta nessun valore proprio. Già per lo stoico costituiva l'inessenziale, ma senza quest'accento espressamente negativo; per lo stoico è essenziale solo il lato positivo dell'indipendenza della coscienza. Invece lo scettico si esercita per così dire a sparare sulla singolarità, sull'inessenziale. In tale permanente svalutazione cerca di rivalutare se stesso e di procacciarsi la sua certezza di sé di contro alla singolarità. In certo qual modo si definisce unicamente attraverso la negazione della singolarità concreta».

19 G. W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832)*, en *Gesammelte Werke*. Vol. 21, Felix Meiner Verlag, Hamburgo, 1984, pp. 104-123.

apartado de la *Endlichkeit*, dedicado a *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*.

Ya en el sistema categorial kantiano, la limitación, que sigue a *realidad* y *negación*, se expresa en los juicios infinitos del tipo «A es no B», donde:

> A y B tienen una representación extensiva. Lo que se sabe es que A está situado en la región infinita que se encuentra fuera de B; de esta manera A está separado de B, en el sentido en que para determinar a A se puede restar B, y A está situado en *no* B, aun no siendo individuado de manera precisa[20].

Pues bien, Hegel toma de Kant esta concepción negativa de la limitación y, aunque es necesario señalar que la complementa con una connotación positiva[21] –derivada de una aplicación de la *dialéctica del continuo* a la geometría–, la negatividad sigue teniendo un papel fundamental en la comprensión del límite.

20 A. Moretto, «Sul ruolo delle categorie logiche della limitazione nell'interpretazione hegeliana della *Romanitas*», en Illetterati, L., A. Moretto, (eds.), *Hegel, Heidegger e la questione della* Romanitas, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2004, pp. 141-142.

21 Esta connotación positiva, por cierto, también se encontraría, según Moretto, esbozada en Kant. Cf. A. Moretto, «Sul ruolo delle categorie logiche della limitazione nell'interpretazione hegeliana della *Romanitas*», *op. cit.*, p. 143: «Hegel non si ferma a questa connotazione "negativa" del limite. Già Kant aveva affermato la positività del concetto di limite, che oltre ad essere una negazione è anche una determinazione spaziale o addirittura una parte di spazio (nella linea e nella superficie). Dal canto

En efecto, por encima de la comprensión positiva del límite como elemento del continuo, Hegel propone una concepción nuevamente negativa, contradictoria, del límite, como la «expresión de la inquietud por algo»[22], esto es, el elemento que lleva a algo a superarse a sí mismo –negándose– y remitiendo a otra realidad superior[23]. En este sentido, como en la concepción *fluentista* de las magnitudes, que da lugar a una noción de «infinitésimo dinámico» en autores como Cavalieri, Leibniz, Newton y el propio Kant[24], «el punto consiste en esta dialéctica en hacerse línea, la línea, la dialéctica de hacerse superficie; la de superficie la de hacerse espacio total»[25].

Para comprender el significado negativo, contradictorio, del límite en Hegel, es importante tener cuenta la diferencia del límite extremante o limitación [*Schranke*] con el límite determinado [*Grenze*]:

---

suo Hegel afferma la positività del limite in questo modo: punto, linea e superficie sono anche *elementi* della linea, della superficie e del solido».

22 Cf. G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832)*, *op. cit.*, p. 115.

23 Cf. G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Vol. 1. *Lógica objetiva*. Libro 1. *El ser* (1812), Abada, Madrid, 2011, edición de Félix Duque, p. 250: «por lo pronto, algo tiene un límite solamente en cuanto enfrentado a otro; el límite es el no ser del otro, no del algo mismo; por ello, este *no se delimita a sí mismo, sino a su otro*».

24 Cf. A. Moretto, «Sul ruolo delle categorie logiche della limitazione nell'interpretazione hegeliana della *Romanitas*», *op. cit.*, p. 143.

25 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik, Erstes Buch. Die Lehre vom Sein (1832)*, *op. cit.*, p. 115.

> el extremante [*Schranke*] es el límite en el que se percibe su diferencia con respecto a algo. En este sentido puede decirse que el extremante es la destinación de lo finito. En esta especificación de la negatividad encontramos una referencia a la definición kantiana de *Schranke*, que representa algo de carencial o de excedente con respecto al objeto a determinar[26].

Esta caracterización limitativa *negativa* de Roma se plasmaría en muchas figuras fenomenológicas reconducibles a la *Romanitas*, pero muy en especial en «la retirada del espíritu dentro de sí en la filosofía estoica»[27], que muestra precisamente el carácter no (solamente) estático[28], sino reactivo,

26 A. Moretto, «Sul ruolo delle categorie logiche della limitazione nell'interpretazione hegeliana della *Romanitas*», *op. cit.*, p. 145. La distinción entre *Grenze* y *Schranke* en Kant se encuentra en los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín, 1912, § 57, pp. 352-354. Para una extensa interpretación de las categorías de limitación en Kant, véase A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Il Poligrafo, Padua, 1999, pp. 143-206.

27 Moretto, A., «Sul ruolo delle categorie logiche della limitazione nell'interpretazione hegeliana della *Romanitas*», *op. cit.*, p. 152.

28 En efecto, ya en la producción hegeliana en época de Jena, se observa la caracterización de Roma como rigidez e inmovilidad, y que este *Festsein* constituía un elemento fundamental para la comprensión del derecho romano. *Frente* a la rigidez granítica del derecho, el sabio estoico se retira a una esfera interior de libertad *meramente pensada*. Es en este sentido como pueden conciliarse *Festsein* y *movimiento de vuelta a la interioridad* en la comprensión hegeliana de Roma. Para una mayor profundización en estos asuntos, permítaseme remitir a mi *La vieja Roma en el joven Hegel*, Madrid, Maia, 2012, pp. 159-162.

negador, de la limitación y la finitud, en un refugiarse en una esfera interior que se define por *no ser* el mundo externo, por negar su validez. En efecto, la negación abstracta del mundo exterior, tanto político como natural, obrada por el sabio estoico, que corresponde a la desconexión del vínculo inmediato entre el ciudadano, la polis y la tierra, constituye ese «comienzo de la libertad»[29].

Según esta visión del estoicismo como marcado lógicamente por el *límite excluyente*, la fase de Roma en la *Weltgeschichte* habría tenido el mérito de anticipar, a través de la inauguración del mundo *burgués*, la llegada de la auténtica libertad, la del cristianismo, así como de la subjetividad, al introducir esa carga lógica negativa en la historia del Espíritu[30].

29 Sobre este punto ha reflexionado muy acertadamente S. Fuselli, «Diritto e giustizia tra intelletto e ragione. Hegel e il metodo della giurisprudenza romana», en Illetterati, L., Moretto, A., (eds.), *Hegel, Heidegger e la questione della* Romanitas, *op. cit.*, p. 111: «la scissione che sta alla base del mondo romano, la capacità di fare di ciò che è finito –quali sono appunto le determinazioni dell'intelletto che si dispiegano tra gli estremi dello "Stato" e della "persona"– lo scopo del proprio operare, il principio del proprio agire, ha per Hegel un ruolo fondamentale. Un tale scopo non è nulla di naturale, in quanto è prodotto di un atto di astrazione. Ma porselo come principio ultimo, elevarlo ad assoluto e mettersi al suo servizio, costituisce l'inizio della libertà, allo stesso modo in cui lo è, in genere, la capacità immediata degli impulsi e degli appetiti per perseguire determinati fini».

30 Cf. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1979, p. 189: «À l'encontre de la Cité grecque, l'Empire romain est donque un Monde Bourgeois. Et c'est en tant que tel qu'il devient finalement un Monde *chrétien*. Le Monde bourgeois élabore le *Droit* privé, –la seule création originale de Rome, d'après Hegel–. Et la notion fondamentale

La dimensión política del gesto del estoico romano no se comprende solo por estas razones: hay que recordar que el republicanismo romano fue el modelo en que se inspiró a la madre de todas las revoluciones. Es bien conocida la frase de Saint-Just, citada por Marx, que resume este espíritu: «el mundo está vacío después de los romanos; pero su memoria lo llena todavía, y aún profetiza la libertad [...] ¡Que los revolucionarios sean de nuevo los romanos!»[31]. No es casualidad, según Hegel, que la Revolución francesa se contagiara, por así decirlo, de los mismos «defectos» del modelo romano en el que se inspiró: fundamentalmente, las luchas intestinas, la abstracción de los ideales, el expansionismo inmoderado y la violencia de una legislación impuesta de manera deductivista y vertical, independientemente de las particularidades de cada realidad concreta.

La pretensión ingenua de la Revolución, hija de la abstracción racionalista, de sustituir el cristianismo con el culto a la diosa Razón, de cambiar el calendario o de proponer el uso del *bonnet revolutionaire* a un pueblo que ignoraba su significado, por citar algunos ejemplos, son el fruto de esa misma negatividad indeterminada, que hace tabula rasa con todo lo preexistente sin tener un objetivo preciso, que caracterizaba, según Hegel, a algunas de las rebeliones estoicas en Roma[32].

---

de la pensée juridique romaine, celle de la «personne juridique» (*rechtliche Persönlichkeit*), correspond à la conception stoïcienne de l'existence humaine, ainsi qu'au principe du particularisme familial».

31 K. Marx, *La Sagrada Familia*, Claridad, Buenos Aires, 1973, p. 139.

32 G.W.F. Hegel, *La Constitución de Alemania*, Aguilar, Madrid, 1972, edición de Dalmacio Negro Pavón, p. 88: «el romano Catón el joven, el promotor

Si el paralelismo entre las tres lógicas de rebelión política que hemos citado, es decir, la estoica romana, la revolucionaria francesa y la actual de movimientos como el 15-M, tiene algún sentido, entonces la aplicación de las categorías lógicas citadas a este tercer modelo puede ser de alguna utilidad. La *indignación*, un sentimiento de clara herencia estoica que caracteriza a estos movimientos, hasta el punto de servir de autodenominación para sus integrantes, los *indignados*, constituye a mi entender el mismo ejemplo de una negación indeterminada en el marco de una estrategia de la retirada, como respuesta a un panorama político caracterizado por la falta de mediación entre la individualidad del ciudadano y los mecanismos de toma de decisión política en el nivel universal (posiblemente, no ya ocupado por el Estado). Esta indignación, rápidamente expandida gracias a la mundialización provocada por las redes sociales, es indudablemente el fruto de una reacción liberadora; es hija de la libertad, pero quizás de una libertad solo negativa. Como en el caso del estoicismo romano, es el *comienzo* de la libertad, pero es preciso trascender su límite extremante [*Schranke*], meramente reactivo, para lograr, a través de una negación continua y dinámica de

---

más destacado de la entrega a Pompeyo del mando único, no por amistad con este, sino porque la anarquía constituía el mayor mal, posee el privilegio de ser citado por los voceros de la libertad; se suicidó no porque lo que entonces llamaban los romanos libertad –la anarquía– hubiera sido reprimida, pues el partido de Pompeyo, a cuyo lado estaba, era solamente un partido distinto del de César, sino porque, dada la obstinación de su carácter, no quería someterse al denostado y odiado enemigo: su muerte fue asunto de partido».

sí misma, una negatividad determinada, esto es, una lucha más concreta y pro-positiva contra las formas de injusticia y de tiranía presentes en nuestra sociedad. Abandonando la estrategia de la retirada, que contrapone a la abstracción y a la ausencia de mediación de la legislación impositiva y vertical otra abstracción inmediata, la de la acción directa, los indignados deberían más bien insistir en otra de las palabras que da nombre a su movimiento, la *ocupación*. En vez de (o además de) ocupar edificios y solares abandonados, metáfora de la lucha por la (re-)conquista de la esfera pública, este nuevo movimiento político debe volver a ocupar el espacio conceptual de la particularidad, de la mediación, debe conseguir volver a conectar a los ciudadanos con la ley, al pueblo con su Constitución. Precisamente este es el sentido de iniciativas, nacidas en el marco del 15-M, como la creación de asambleas de barrios y de comisiones específicas para la discusión de determinados problemas. Asimismo, la interpelación directa a los propios representantes políticos, exigiendo con toda la contundencia (verbal) posible la rendición de cuentas por su propia actuación y proponiendo alternativas, también insiste[33] en la misma dirección de establecer un diálogo, una conexión, una reciprocidad, entre los ciudadanos y el lugar de toma de decisiones. En este sentido, el hecho de que varias de las principales ciudades españolas estén actualmente

33 Quizás, de manera todavía demasiado inmediata, pero indudablemente legítima—y para nada de tipo fascista, como se ha dicho—, en el caso de los «escraches», por parte de algunos sectores sociales e informativos.

gobernadas por movimientos y partidos que se sienten herederos de esas primeras respuestas indignadas parece una buena señal. También lo es que algunos de los denominados «partidos políticos tradicionales» hayan incorporado ciertas demandas de renovación que procedían de la ciudadanía. Sin embargo, queda mucho por hacer. Estas instancias mediadoras deben llegar a ser el ir y venir, el tránsito inestable pero incesante entre la individualidad y la universalidad lógicas en otras palabras: deben construir una *comunidad* por encima de la sociedad y en el marco del Estado.

Solo una comunidad articulada y fuerte, compleja y cohesionada, que libremente y en el ámbito estatal se da sus propias leyes, puede recuperar una esfera de resistencia frente a una actividad legislativa que actualmente, por decirlo con Hegel, se impone con «la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego»[34]. Solo así puede recuperarse para la universalidad, para la política, una autonomía frente a las injerencias de los intereses económicos de unos individuos que, ocultos bajo el anonimato de las transacciones financieras, especulan con la deuda pública y, con este arma en la mano, condicionan la actividad legislativa de los gobiernos[35], o directamente los ocupan, e incluso llegan a dictar la implantación

34 G. W. F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho*, *op. cit.*, p. 490.

35 Cf. T. Eagleton, *op. cit.*, p. 202: «As one commentator puts it, "Democracy and capitalism have been turned upside down" meaning that instead of political institutions regulating capitalism, capitalism regulated them. The speaker is Robert Reich, a former U.S. labour secretary, who is not generally suspected of being a Marxist».

en pocos días de nuevos preceptos constitucionales. Para esta tarea hace falta tiempo, paciencia y determinación, pues, como ya sabemos, «una constitución no es algo que meramente se hace: es el trabajo de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo. Ninguna constitución puede ser creada, por lo tanto, meramente por sujetos»[36].

36 Cf. *supra*, nota 5.

LA CONSTITUCIÓN LÓGICA DE LA OBJETIVIDAD. LA CUARTA FORMA DEL SILOGISMO HEGELIANO

Vincenzo Vitiello

Traducción de Mercedes Sarabia

Optime navigavit, naufragium fecit. El naufragio del que aquí hablamos tiene que ver con una de las obras más grandes del pensamiento occidental: la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. De ese naufragio era su autor plenamente consciente, si se piensa que abandonó en la *Enciclopedia* el cometido principal de aquella, a saber: servir de introducción al Sistema, para ubicarla en su interior, en la sección del espíritu subjetivo, como *término medio* entre *Antropología* y *Psicología*, ofreciendo al Sistema, y por ende también a la Lógica, otra introducción, con el significativo título de: «Las tres posiciones del pensamiento respecto a la objetividad». Al naufragio de la *Fenomenología* –del que deberemos explicar sentido y dimensión– quiere Hegel poner remedio en la *Ciencia de la lógica* con la sección de la *Doctrina del concepto* dedicada a la objetividad. Con esta premisa anticipo, en parte, el rumbo que intento seguir. En parte, porque sigue sin explicarse el

segundo elemento del título: la cuarta forma del silogismo, no menos importante que el primero; ambos están verdadera y estrechamente conectados, como me propongo probar. No obstante, lo que de momento me interesa anticipar es que la crítica del triadismo dialéctico no ha necesitado esperar a los críticos –benévolos o malévolos– de Hegel, pues se encuentra ya en la *Ciencia de la lógica*, donde se dice claramente que el esquema triádico es «superficial» y «exterior», y que el método «en vez de tomar la forma abstracta de la triplicidad, puede ser tomado como una cuadruplicidad»[1]. Qué problemas subsistan en el fondo de esta afirmación es algo que se verá en la última parte de esta conferencia.

Mas, por ahora y para entrar *in media res*, debemos volver al *naufragium* que cierra la óptima navegación de la *Fenomenología*.

I

1. Se trata de un naufragio que se perfila ya en la *Vorrede*: un naufragio necesario, por ende, cuya necesidad empero solo puede comprenderse después de haber explicado el sentido de la «navegación», el porqué de esta navegación o, ya sin metáfora, la *ratio* del itinerario fenomenológico.

1 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Werke in zwanzig Bänden, auf der Grundlage der Werke von 1832-1845*, E. Moldenhauer y K. M. Michel (eds.), Suhrkamp, Frankfurt/M., 1969 y ss., Bde. 5-6, II, p. 564.

La *Fenomenología* es la respuesta hegeliana a la *Doctrina de la ciencia* de Fichte. Hegel ya había criticado, seis años antes, en la *Diferencia de los sistemas de Fichte y Schelling*, el Sujeto-Objeto fichteano, demostrando que sujeto y objeto no están en pie de igualdad en la *Doctrina de la ciencia* «porque el yo es sujeto-objeto subjetivo»[2]. Explicaré esta aserción con un simple ejemplo: aunque la Lógica pudiera construir un mundo totalmente coherente en el que el agua de los ríos no descendiera de los montes al valle, sino que subiera del valle al monte, la «experiencia», sin embargo, seguiría dando testimonio de lo contrario. Y aquí experiencia, *Erfahrung* –término que encontramos ya en el subtítulo de la *Fenomenología*[3] y del cual haremos un amplio uso–, en absoluto indica algo «anterior» y «fuera» del conocer, un «objeto» puro ajeno al conocer; sino que lo que indica es un objeto ligado al conocer, al «objeto» del conocer, aunque dotado de una legalidad propia o, si se quiere, de auto-nomía (que no es lo mismo que independencia). El cometido que Hegel se impone en la

2 «Weil Ich subjektives Subjekt-Objekt ist»: G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, *W.* 2, *Jenaer Schriften 1801-1807*, p. 72.

3 «Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseyns»: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. J. Hoffmeister, Meiner, Hamburgo, 1952⁶, p. 3. Cf. F. Nicolin, *Zum Titelproblem der Phänomenologie del Geistes*, «Hegel-Studien», Bd. 4, 1967, pp. 113-123; O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie del Geistes*, Alber, Friburgo/Múnich, 1973, pp. 195-196 y 272 y ss.; M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, en *Id.*, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt/M, 1972⁵, pp. 105 y ss.; Leo Lugarini, *Hegel dal mondo storico alla filosofia*, Armando, Roma, 1973, pp. 106-112.

Fenomenología es el de completar la empresa de la *Doctrina de la ciencia*, o sea: probar la «objetividad» del conocer después de haber mostrado la subjetividad del objeto conocido. Se trata de conocer el objeto en su ser-otro respecto del conocer, sin salir por ello de la esfera del conocer. El conocer está al principio y al fin del proceso, y no es sino dentro de él donde muestra su «objetividad».

2. Nos limitaremos a señalar lo esencial de la *lógica* que subyace al itinerario *fenomenológico*[4]. El tema consiste en probar la objetividad del conocer, o sea probar que en el conocer se manifiesta, no nuestra visión del mundo —es decir, la «subjetividad» del mundo—, sino el mundo mismo, tal cual es *antes* e *independientemente* de nuestro conocer. El planteamiento es rigurosamente kantiano, y debe serlo. Porque si se debe demostrar la abstracción del procedimiento que parte de la separación entre pensamiento y ser —*id est*: de sujeto y objeto (como, según Hegel, hace Kant)—, será necesario partir de la posición que se quiere criticar y, siguiendo la lógica ínsita en ella, llevarla a la posición opuesta. Solo este método, este *hódos*, lleva a cabo la verdadera refutación filosófica, al no reducirse a mera y dogmática contraposición de tesis frente a tesis.

4 Para un articulado desarrollo de este tema me permito remitir a V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Turín, 2008, P. II, «Modernità e cristianesimo», cap. II, «Il cristianesimo *filosofico* di Hegel», pp. 95-117; y también *Grammatiche del pensiero*, ETS, Pisa, 2009, P. I, cap. I, «Solitudine della ragione comunitaria», pp. 15-31.

El punto de partida es, por ende, la conciencia. ¿Qué conciencia? La más simple e inmediata, la que se da como certeza sensible, en donde no ha acaecido aún la separación entre el yo y el mundo, o sea, en donde sigue sin distinguirse entre la vista del remo que, sumergido en el agua, parece partido debido a un juego de reflejos luminosos, y el remo tal como es, íntegro, tal como aparece fuera del agua. No tiene sentido decir que la vista del remo partido es falsa, porque aquello que se ve es justamente un remo partido. La certeza sensible es verdadera en sí, pues «en efecto, la *aísthesis* o sensación de las cosas particulares es siempre verdadera» (*he mèn aísthesis tôn idíon aeì alethés*[5]), hasta el punto de que esa «su verdad» es anterior a la propia distinción entre verdadero y falso. Aquí, verdad y apariencia son *unum et idem*. He puesto este ejemplo y no el hegeliano del «aquí», del «ahora» y del «este», para hacer ver la antigua raíz de la crítica hegeliana de la certeza sensible, la cual es *crítica* por no ser un mero rechazo del objeto criticado. Pero la certeza sensible no tiene solamente «su» verdad, la verdad inmediata que no se distingue aún de lo falso, la verdad del puro «tocar» o *thigeîn*[6] (en el ejemplo aducido, del puro «mirar» o *blépein*); más allá de este ser-verdadero que coincide con el aparecer, aquella certeza tiene la verdad de la percepción, de la *Wahr-nehmung*, esa verdad consistente en explicar por qué el ojo ve partido en dos el remo sumergido en el agua. El paso

5 Aristóteles, *De anima*, III, 427b.
6 Cf. Aristóteles, *Metaphysica*, IX, 10, 1051b 21 y ss.

del *hóti* al *dióti*, del qué al por qué, no se separa de la certeza sensible, no revela su ser como algo que estuviera *más allá de* la apariencia, sino que, por el contrario, se le aproxima, entra en ella, revela el ser de la apariencia sensible. La vía, el *hodós* fenomenológico es –por usar la propia definición de Hegel– «rememoración»: *Erinnerung*, o sea un internarse en lo profundo, *in die Tiefe*, para manifestarlo, para ex-ponerlo. He aquí la distancia astronómica que separa a Hegel de Kant: la sensibilidad, los sentidos no son ajenos ni externos al *lógos*, sino que son internos a este, le pertenecen. Hay una lógica inconsciente –como escribirá en el segundo prólogo a la *Ciencia de la lógica*, su testamento filosófico escrito pocos días antes de su inesperada muerte– que «constituye la trama de todas las representaciones, todos los fines, todos los intereses y todas las acciones», y que es la «lógica natural»[7].

Pues bien, esta *Erinnerung* –por continuar con el lenguaje de Hegel– es a la vez una *Schädelstätte*, un calvario[8]. Hegel utiliza este término para poner de relieve la copertenencia de positivo y negativo, de bien y mal, o también, o mejor, más derechamente, y ello sobre todo en el momento del triunfo de la Verdad: porque esta, la Verdad, es verdadera, o sea universal únicamente cuando no solo no abandona su opuesto, sino que lo tiene dentro de sí, y solo así lo domina. Pero nosotros nos preguntamos: ¿lo domina o es dominada por él? Retorna con ello el tema del *naufragium*.

7 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, *op. cit.*, p. 26.
8 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 564.

3. La navegación ha sido óptima. En cada transición al momento posterior se revelaba –*sich offenbarte*– la verdad del momento precedente; la presencia objetiva del mundo en cada acto cognoscitivo anterior. Y esta presencia objetiva del mundo no era otra cosa que la experiencia de la conciencia, o sea: la unidad yo-mundo anterior a la separación entre el yo y el mundo. La conciencia de la experiencia conquistaba su «objetividad» en la experiencia de la conciencia, aunque lo hacía solo en el pasado, solo en la *Erinnerung*. Cabe preguntar: ¿es que solo en el pasado puede conjugarse la conciencia de la experiencia con la experiencia de la conciencia? O por decirlo de otro modo: ¿es que solo retrospectivamente puede la conciencia ser consciente de su *práxis*, de su obrar? Evidentemente no, porque la conjunción de la conciencia de la experiencia con la experiencia de la conciencia solo tiene validez universal en la medida en que valga y deba valer para todo el camino, para todo el *hodós* fenomenológico. Y si no tiene validez universal, no tiene entonces ningún sentido afirmar que *das Ziel*, que la meta o fin de la fenomenología, es la *Offenbarung der Tiefe*, la revelación de lo profundo. Y, en efecto, Hegel afirma que el camino fenomenológico de la conciencia a la conquista de su experiencia solo es posible desde el *Standpunkt*, desde la perspectiva del *reines Zusehen*, del «puro contemplar»[9], que es la «posición» del espíritu absoluto, en el que la escisión entre sujeto y objeto está definitivamente «asumida», *aufgehoben*.

9 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, *Einleitung*, pp. 72 y ss.

Preguntémonos: el puro contemplar, *das reine Zusehen*, ¿es, también él, *práxis*, en vez de ser, más bien, el lugar en el que se revela la *práxis*? Es decir, ¿ha llegado la conciencia de la experiencia a identificarse totalmente con la experiencia de la conciencia, o, por el contrario, no ha resuelto ni disuelto en sí la experiencia de la conciencia? En suma, ¿acaso es la conclusión de la *Fenomenología del espíritu* —la plena manifestación del mundo—, en su ser en sí y para sí, total objetividad? ¿No será más bien otra forma, una modalidad diferente de «subjetivación» del mundo?

Preguntas retóricas: el *reines Zusehen*, el «puro contemplar», es la presuposición del itinerario fenomenológico, no el resultado. Y si se dice que el itinerario fenomenológico es precisamente aquel *hodós*, aquel camino que lleva a plantear la presuposición, o sea, a demostrar la presuposición de la demostración, lo único que cabe objetar entonces es que, en ese caso, se está engañando uno a sí mismo, y más aún: que quiere engañarse. Porque es evidente que la conclusión de la demostración depende del inicio elegido[10]; o sea, que el presupuesto que subyace a la demostración rige también la «cancelación» del presupuesto mismo, su *Aufhebung*.

Optime navigavit, naufragium fecit.

10 «[...] muß das Unmittelbare des Anfangs *an ihm selbst* das Mangelhafte und mit dem Triebe begabt sein, sich weiterzuführen»: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, *op. cit.*, p. 555.

II

1. El silogismo es el instrumento lógico con el cual cree Hegel poder evitar el naufragio. Ya había hecho notar, años antes, la potencia de esta «figura» de la lógica en *Glauben und Wissen* cuando –al criticar la formulación kantiana de la síntesis *a priori*– había opuesto a la inmediatez del vínculo sujeto-predicado del juicio, o sea, a la inmediatez de la «partícula relacional», de la *Verhältniswörtchen* «es»[11], el carácter mediato de la síntesis silogística, en la cual el vínculo sujeto-predicado solo se constituye a través de la relación de tres proposiciones[12]. Expresada así, la mediación silogística podría caer bajo la crítica superficial de que la mediación, obtenida mediante tres inmediaciones, no es menos inmediata que el juicio. Pero el silogismo hegeliano no viene considerado en su forma abstracta, sino en aquello que esta forma pretende expresar y que va a encontrar su adecuada expresión –y teorización– en la *Ciencia de la lógica*. ¿Qué es lo que Hegel entiende verdaderamente por «silogismo»? Lo que él entiende es esa forma lógica –por continuar con el lenguaje de la *Fenomenología*– en la que la conciencia de la experiencia constituye una sola cosa con la experiencia de la conciencia; o sea, aquella forma en la que *lo Lógico*, es decir la palabra que demuestra y exhibe su proceder en el hecho de serlo, y que declara

11 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Werke*, Akademie Textausgabe, de Gruyter, Berlín, 1968, 2. Aufl. 1787 (= B), vol. III, p. 141.

12 Cf. G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, *W*, 2, p. 307.

su *práxis* al obrar. El silogismo en Hegel no es «contenido» lógico abstracto, mero «significado», es *lógos* y *práxis* conjuntamente: es «forma», pero activa y operante, forma que se lleva a sí misma al propio contenido. El silogismo en Hegel es *sintético*, no en cuanto *unión* de conceptos, sino en cuanto que *une* conceptos y proposiciones. El silogismo en Hegel es *constitutivo*, realiza aquello que la «proposición especulativa» no está en condiciones de efectuar. Un punto, este, que exige una breve reflexión.

2. Recordemos la declaración de Hegel respecto a la posibilidad del lenguaje para decir la cosa de la filosofía, *tò prágma tês philosophías*: «Solo conseguiría ser plástica aquella exposición filosófica –escribe– que excluyera rigurosamente el habitual modo de relacionar las partes de la proposición»[13]. Sin embargo, el modo de relación habitual sujeto-predicado, o sea el hablar común, tiene sus derechos –continúa Hegel–, y, por tanto, la filosofía no puede prescindir de ellos. De ahí la dificultad, la *Hemmung*, el impedimento de la *spekulativer Satz*, de la proposición propiamente filosófica, la cual queda inmovilizada en el paso continuo del sujeto al predicado, del predicado al sujeto, verdadero *Gegenstoß in sich selbst*, contragolpe en sí mismo, sin saber-ni-poder decir la cosa misma. *Sin conseguir*

13 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, p. 52. Sobre este tema, cf. Félix Duque, «Propuesta de lectura de la "Proposición especulativa" de Hegel», en *Id.*, *Hegel. La especulación de la Indigencia*, Granica, Barcelona, 1990, pp. 13-109, y V. Vitiello, *Hegel in Italia. Dalla storia alla logica*, Guerini, Milán, 2003, pp. 177-189.

ser plástica, o sea, representar –habría dicho Vico, con el lenguaje de la geometría– en imagen «sólida» y no «plana»[14] la experiencia que se hace en la proposición especulativa (y, en realidad, en cualquier decir). ¿Qué experiencia? La experiencia del movimiento dialéctico, que consiste en «asumir y expresar lo verdadero no como *Substanz*, sino asimismo como *Subjekt*»[15]. Adviértase: ese movimiento *no* consiste en que no haya que concebir y expresar lo verdadero como sustancia, sino como sujeto; consiste, más bien, en concebir y expresar lo verdadero no como sustancia, sino asimismo, *eben so sehr*, como sujeto. Kojève, al traducir el pasaje, añade entre paréntesis *seulement*: «le Vrai non pas [*seulement*] comme *substance*, mais tout autant comme sujet»[16]. La sustancia no se diluye en el sujeto, la sustancia *permanece* en el sujeto. Y hay que preguntarse cómo lo hace. En las páginas de la *Fenomenología* dedicadas a la proposición especulativa, Hegel habla de una *Schwere*, de una pesantez que obstaculiza el decir, que impide al sujeto del juicio, o de la proposición, disolverse en la levedad de los muchos predicados: es la pesantez de la sustancia, que no se resuelve en movimiento puro. Un límite, ciertamente, del decir. Pero este límite, este impedimento,

14 Cf. G. Vico, *De antiquissima italorum sapientia*, Edizioni di Letteratura e Storia, Roma, 2005, p. 16.

15 «das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken»: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, ed. cit. p. 19.

16 A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París, 1947, p. 529.

¿se limita a indicar algo negativo? ¿No hay en ello algo que no está perdido? Un hecho es cierto: la disolución del sujeto en la levedad de los múltiples predicados —el disolverse de la cosa en sus propiedades, de la *ousía* en los *symbebekóta*— es algo propio del *Räsonnieren*, o sea de ese pensamiento raciocinante que salta aquí y allí entre los distintos predicados sin ninguna referencia estable: del *Räsonnieren* que convierte en vano, incluso antes que las cosas, el ser-cosa, la coseidad misma de las cosas.

Volvamos ahora al silogismo: sabemos que la función que se le atribuye consiste, por un lado, en elevar a palabra pensante el movimiento dialéctico, o sea la experiencia, la *práxis*, el obrar del pensamiento; por otro lado, en custodiar cuanto haya de positivo —*si lo hay*— en aquel peso, en aquella *Hemmung*, en aquel contragolpe que había surgido en las páginas sobre la proposición especulativa. Ya podemos nombrar aquí el origen de aquella *Schwere*; ciertamente, anticipando mucho y, por ende, teniendo a continuación que explicar mucho; su nombre es: *die lichtscheue Macht*, el poder que tiene horror a la luz[17].

3. Para introducirnos en el silogismo debemos seguir la vía tradicional, que se remonta a Aristóteles y que el propio Kant siguió —si bien era consciente de iniciar una nueva lógica[18]—:

17 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pp. 335-336. Cf. *infra* § IV.

18 Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, *Vorrede zur zweiten Auflage*, B VII-IX.

la vía que, partiendo del concepto, pasa por el juicio y llega al silogismo. Me limitaré a decir únicamente algo que está estrechamente conectado con el tema en cuestión. Comienzo poniendo de relieve el hecho de que Hegel, incluso allí donde se muestra muy respetuoso con las divisiones tradicionales, invierte su sentido, cosa que sucede ya con la distinción de los conceptos en universales, particulares y singulares. En la *Ciencia de la lógica*, esta distinción no concierne en absoluto a la *extensión* del concepto, sino al *modo diverso* de considerarlo. En y para sí, el concepto como tal es siempre y a la vez universal, particular e individual; porque si decimos rojo, esto es algo universal en cuanto color, particular en cuanto no amarillo, ni verde, ni blanco, etcétera, e individual o singular (*Einzeln*) en cuanto que es aquel color —en el ejemplo, rojo— con caracteres específicos suyos y no otros. La universalidad del concepto se diferencia de la universalidad de las primeras categorías lógicas —el «ser», la «nada» y el «devenir»— por estar llena de todos los particulares y de todos los individuales, en vez de estar despojada de toda determinidad. Por seguir con el ejemplo aducido: el color es universal, no por el hecho de no ser amarillo, ni rojo, ni verde, etcétera, sino justamente por lo contrario, porque no solo es amarillo, ni solo rojo, ni solo verde, etcétera, y por consiguiente es amarillo, o rojo, o verde, y así todos los demás colores. La negación propia de la universalidad del concepto es una afirmación superior y más profunda. La negatividad del concepto es la modalidad específica de su ser positivo. O sea, vale también para su determinación «segunda»: la particularidad. Seguimos con el ejemplo,

el verde es un color particular, porque aquello mismo que él niega –el rojo, el amarillo, el negro... – es algo que entra en la determinación de su ser particular. La definición del verde incluye en sí aquello que excluye: el verde es tal porque no es rojo, ni amarillo, ni... ninguno de los demás colores. Si todos los demás colores no estuviesen *presentes en la* definición del verde, este no se distinguiría de los demás y, por consiguiente, no podría ser ese color determinado que él es.

La doctrina del concepto muestra el entramado de la entera *Ciencia de la lógica*. Y ello lo puede hacer por contener dentro de sí sea la lógica del ser –o sea, la lógica de la determinación por negación externa (que corresponde a la determinación propia del concepto particular)–, sea la lógica de la esencia –o sea, la lógica de la determinación por negación interna (que corresponde a la determinación del concepto universal)–. Pero no las contiene superpuestas, sino en cuanto que están incluidas en la lógica «superior» del concepto, que une en sí la doble negación de la determinación externa (ser) y de la determinación interna (esencia). Esta lógica superior del concepto se expone en el concepto singular, el tercer momento del concepto, en el cual lo singular, *das Einzelne*, es tal: determinación determinadísima, por tener dentro de sí las razones de sí mismo, de su ser propio: de ser eso y no otro. Por continuar con el ejemplo del color: este específico color rojo que caracteriza el tapete que cubre esta mesa en esta sala, en esta precisa hora del día, etcétera, tiene estos tonos, estas sombras y manchas, y todo cuanto se pueda ver y pensar de él, en cuanto que ha sido puesto en esta hora del día, para esta ocasión, y por personas atentas,

distraídas, atareadas, ociosas, capaces, incapaces, etcétera. De esta sumaria y desordenada lista de datos y/o hipótesis se sigue que el concepto individual supera el límite del concepto, que sobrepasa el horizonte del contenido, del «significado, de lo «dicho», en el acto de exhibir ese su obrar, significar y decir. No es que abandone lo «dicho», el «significado», el «contenido» del *lógos*, sino que en lo «dicho» lleva el «decir», en el «significado» el «significar», en el «contenido» del discurso la *práxis* del discutir y del argumentar. La individualidad del concepto es la verdad del concepto, la verdad de su universalidad particular y de su particularidad universal, en cuanto que en él coinciden plenamente la conciencia de la experiencia y la experiencia de la conciencia. Esto es lo que dice la expresión utilizada anteriormente: *tener dentro de sí las razones de su ser propio, de ser aquello y no otro.*

Solo que en el concepto individual, o singular, todo eso está solo implícito: *en sí*, *an sich*; para que llegue a estar explícitamente, *für sich*, o mejor: *an-und-für-sich*, *en y para sí*, es necesario atravesar la región del juicio para llegar después al silogismo. Es el trayecto que nos aprestamos a recorrer. Aquí, también, *summa capita*.

4. El análisis del carácter abstracto del vínculo sujeto-predicado, que caracteriza los juicios inmediatos del tipo: «la rosa es roja», le sirve a Hegel para explicar esa transformación de la lógica que caracteriza el saber de la edad moderna, y que consiste en el paso del juicio de inherencia –del predicado en el sujeto– al juicio de subsunción –del sujeto bajo los

predicados—: la lógica que ha tenido su más articulada y coherente teorización en la Analítica kantiana de los principios o *Grundsätze* y, en particular, en las Analogías de la experiencia. Si queremos seguir continuando también aquí con el ejemplo: la afirmación de la identidad de rosa y rojo no es verdadera, porque no solo el predicado es más amplio que el sujeto —también el cielo es rojo en ciertas y magníficas puestas de sol, y la sangre, y muchas otras cosas más—, sino que también el sujeto es más amplio que el predicado —puesto que rosa también la hay blanca, y no solo colorada, por ser de tallo largo, olorosa, y otras cosas más—. Y es que solo mediante la inversión de los términos, que hace de lo universal el sujeto del juicio, es posible «justificar», *rechtzufertigen*, dar razón del ser rojo de la rosa, de aquella rosa y no de otra. Porque aquí la inversión de la relación, haciendo el predicado de verdadero sujeto del juicio, confiere al término «sujeto» un significado totalmente diferente de aquel abstractamente lógico. Aquí —en ese juicio que Hegel llama *Reflexionsurteil*, juicio de reflexión—, el «sujeto» no es el referente pasivo de un atributo, de un *symbebekós*, o sea de algo que le acaece a una cosa; aquí, en el juicio de reflexión, el sujeto indica el agente, la potencia que obra. Rojo —para continuar con el ejemplo— no es el color de la rosa sino aquello que da color a la rosa: *das Wesen* o, más por derecho, *rectius*: *das wesende Wesen*, la esencia que hace ser, la esencia como «principio de la existencia», por decirlo con Leibniz[19].

19 Cf. G. W. Leibniz, *De rerum originatione radicali*, en: *Philosophische Schriften*, Gerhardt, Berlín, 1880-1890, VII, pp. 302 y ss.

Que es tal en cuanto que no es potencia puramente posible sino potencia necesaria. Se describen aquí las tres primeras formas del juicio: *Daseinsurteil*, el primero, el simple juicio de estar ahí, de ser inmediato; *Reflexionsurteil*, el segundo, el verdadero juicio de esencia, donde reaparece la identidad de saber y *práxis* mostrada en el concepto singular; *Notwendigkeitsurteil*, juicio de necesidad: el tercero, en el cual la potencia activa del «sujeto» operante, la actividad del «predicado» del juicio, muestra la total universalidad del juicio: la rosa, aquella rosa, no puede ser más que rosa, por estos y estos motivos o causas; o más simplemente, por la conexión universal de la experiencia.

Este tendría que ser el término de la doctrina del juicio, allí donde el juicio ha cumplido su «prestación», donde ha demostrado, o sea dado razón de aquello que él debía demostrar, *rechtfertigen*. Mas no ocurre tal cosa. La tercera forma del juicio no es la última, pues a esta le sigue una *cuarta*: el juicio del concepto, *das Begriffsurteil*. Tocamos, rozamos el segundo argumento que presentamos al inicio.

Hegel lleva a cabo una segunda inversión: al invertir la primera, retorna a la forma clásica –aristotélica– del juicio, al juicio de inherencia. Pero es obvio que, después del juicio de subsunción, el juicio de inherencia ya no es lo mismo: el *Begriffsurteil* es bien distinto al *Daseinsurteil*. En el juicio del concepto, la esencia predicativa de las dos formas precedentes del juicio ha penetrado de tal modo en el sujeto del juicio que constituye su naturaleza interna. La esencia predicativa está hasta tal punto fundida en el sujeto que ya no solo es el origen o la «causa», sino también el «fin»

del sujeto. Si Hegel restaura la primacía del sujeto lógico es porque en él ha metido íntegramente el predicado esencial. Los dos términos son ahora *unum et idem*: la esencia es el fin del sujeto. Recordemos a este respecto el pindárico: «Llega a ser el que eres»[20], que es la forma más ajustada de decir la unidad aristotélica de *physis* y *telos*: unidad dinámica, y es superfluo añadir: activa. El dinamismo de la *enérgeia*, que está enriquecida en virtud del concepto leibniziano de fuerza: *Kraft*.

La cuarta forma del juicio cumplimenta el análisis de la relación predicativa. Lo que en el concepto singular era *an-sich* es ahora, en el juicio «final» (en el doble sentido de «último» y «teleológico»): *an-und-für-sich*. La vía de acceso al silogismo está allanada.

5. La sección primera de la «Doctrina del concepto», cuyo título es «La subjetividad», está dividida en tres partes, dedicadas respectivamente al concepto, al juicio y al silogismo. La primera viene ulteriormente dividida en tres, según las formas dadas del concepto; la segunda, en cambio —como acabamos de decir—, está dividida en cuatro; la tercera, por fin, retorna a la tripartición, el silogismo se detiene en la forma de la necesidad. Así es, de leer el índice. De hecho, al «silogismo de la necesidad», el *Notwendigkeitschluß*, le sigue la sección dedicada a la objetividad. ¿Cómo se explica este desequilibrio, esta dispar sucesión tres-cuatro-tres? Y

20 «*Chénoio oîos essì mathôn*»: Píndaro, *Pythionikais*, II, 131.

en particular, ¿por qué falta aquí el silogismo del concepto, el *Begriffsurteil* – *id est*: el silogismo teleológico?

Ahora bien, si pasamos del índice al texto, nos damos cuenta de que la teleología, *rectius*: el silogismo teleológico, no falta en absoluto. Solo que el *Begriffschluss*, el silogismo del concepto, no se «encuentra» en la objetividad, sino que *es* la objetividad. Aquí no se trata de dar armonía o equilibrio a la obra, lo que supondría un trabajo tan extrínseco como inútil. El trabajo del intérprete es muy otro; consiste, ante todo, en comprender el «sentido» que tiene la sección de la «objetividad» que está colocada inmediatamente después del silogismo de la necesidad. Al no haberse planteado este problema, o haberlo planteado mal, algunos intérpretes han considerado, en efecto, la objetividad como una sección absolutamente ajena al «lugar» en que Hegel la ha colocado[21]. Mi propósito, en cambio, es demostrar la absoluta coherencia de la posición de la objetividad y su importancia para el entero sistema filosófico hegeliano. Recordemos que el problema es probar la realidad del conocer desde el interior del conocer, ese escollo en el que había naufragado la nave de la *Fenomenología*.

6. Es superfluo exponer ahora las primeras tres figuras del silogismo, las cuales se presentan en la primera sección de la

21 Cf. John e Ellis McTaggart, *A Commentary on Hegel's Logic*, Russel & Russel, Nueva York, 1964, pp. 220-221 y 242-243; Klaus Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Bouvier Grundmann, Bonn, 1976, pp. 263 y 290.

«Doctrina del concepto». Repetiremos, con pocas variaciones, lo esencial de cuanto se ha dicho ya sobre la sucesión de las tres primeras formas del juicio. En cambio, es oportuno recordar la conclusión del silogismo de la necesidad, a fin de comprender los pasos sucesivos. La forma última de este *Notwendigkeitschluß* es el silogismo disyuntivo, que se presenta del modo siguiente:

Premisa mayor: A es o B o C o D;
Premisa menor: A no es C ni D;
Conclusión: luego A es B.

El esquema hace a la vez patente la necesidad de la conclusión y el carácter deductivo del procedimiento, que, partiendo de la esencia universal predicativa —o sea, de la conexión necesaria de la experiencia—, llega a la determinación de la cosa singular, según el criterio de la lógica de la subsunción. Si el procedimiento silogístico se detuviera aquí, la falta del silogismo del concepto, o teleológico, privaría a la lógica silogística de aquella segunda inversión que hemos encontrado en la lógica del juicio y que, vinculando la lógica de la subsunción a la lógica de la inherencia, ha permitido asumir ese carácter de extraño que tenía el predicado (o el contexto predicativo) respecto al sujeto, enraizándolo en cambio en él. Cabe decir: haciendo de la conciencia de la experiencia la experiencia de la conciencia. Hay que preguntarse, obviamente, si la segunda inversión de la lógica del juicio lleva la conciencia de la experiencia a la concreción factual de la experiencia de la

conciencia, o si, por el contrario, no estará reduciendo la misma experiencia de la conciencia a conciencia pura. La formulación explícita del problema es nuestra, pero no el problema. El problema es de Hegel. Que él hiciera del silogismo teleológico la conclusión de la objetividad es algo que indica no solo su plena consciencia del problema –por otra parte, ya presente desde la época de elaboración de la *Fenomenología*–, sino tambien la necesidad de impostarlo de un modo nuevo.

III

1. ¿En qué consiste la novedad de la impostación del problema que caracteriza la sección de la objetividad? Respuesta: en el hecho de mostrar el proceso de *constitución* o *construcción lógica* de la «objetividad». El enfoque sigue siendo el mismo de la primera respuesta –«fallida»– a Fichte; pero, ahora, la apuesta es más alta: no se trata de mostrar *la presencia de lo otro de la conciencia desde el interior de la conciencia*, sino *lo otro de la lógica desde el interior de la lógica*.

Para ello, Hegel debe repetir, para el silogismo, la inversión de la inversión, llevada a cabo en la lógica del juicio, pero con mayor radicalidad. O sea, no puede comenzar por lo singular en cuanto compenetrado ya con la esencia, por el darse inmediato de la rosa en cuanto flor, o de la casa en cuanto producto del obrar humano. No, ahora debe comenzar por la pura materia, o por aquello que más se aproxima a esta. Debe comenzar por aquello que no tiene vida: por la materia

mecánica, por aquello que parece ser lo más alejado de la mente y de la conciencia. Debe comenzar por aquello que carece de toda determinación propia y está más bien determinado por fuerzas externas. La materia es el reino de la exterioridad pura (vale decir, el reino de la física moderna, en la cual cada cosa es para algo distinto a ella: es el reino de las kantianas «Analogías de la experiencia»[22]). A partir de aquí, Hegel muestra, a través de un análisis concreto de las relaciones mecánicas, su progresivo enraizamiento en las cosas mismas. De hecho, por mucho que tales relaciones puedan ser accidentales –pues no pertenece a la esencia de la piedra el encontrarse en un prado florido o en la orilla de un río–, ellas deben tener, en cualquier caso, alguna relación no meramente extrínseca, accidental, con las cosas: la fuerza de gravedad actúa sobre cuerpos de masa y peso absolutamente diversos, como un astro celeste y una pluma, pero no ciertamente sobre una raíz cuadrada o una ecuación. El proceso de interiorización de las relaciones con las cosas –en términos lógicos: de los predicados con los sujetos– crece con el paso del mecanicismo al quimismo, en el cual los elementos tienen características propias, para las cuales se determinan atracciones y repulsiones. Pero es evidente que cuanto más se aproxima la lógica de subsunción a la de inherencia, más profunda es la duda de si el proceso de enraizamiento de los predicados en

22 Cuyo principio general es «Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendingen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich» (*Kritik der reinen Vernunft*, *op. cit.*, B 218).

los sujetos –*id est*: de las relaciones en sus *relata*– lleva a una objetivación de la experiencia o más bien a lo contrario: a una subjetivación integral de ella. La duda *deberá de* ser resuelta desde el silogismo teleológico. Ese «deberá *de*» no expresa certeza pues, sino la consciencia de que nos movemos en un territorio resbaladizo, donde no pocas proposiciones pueden ser «leídas» al contrario. Cito, a modo de ejemplo, aquella afirmación de Hegel con forma de declaración de principios, según la cual «la relación teleológica (*Zweckbeziehung*) parece ser la verdad del mecanismo» (y del quimismo)[23]. Ahora bien, ¿qué significa esta afirmación de la completa logicización de lo real, o sea la disolución de la realidad corpórea de la materia mecánica en voliciones más o menos mudables, en intenciones, deseos y finalidades, en vez de afirmar, en cambio, la completa inmersión de los procesos lógicos, mentales y espirituales en la «realidad» material del mundo? ¿Cómo decidir entre los dos cuernos del dilema? La consciencia de la dificultad de esta empresa debe hacernos más atentos a las variaciones singulares del análisis que presenta el texto hegeliano.

2. Comenzaremos señalando los tres momentos en que se divide la reflexión de Hegel sobre la teleología: el fin subjetivo (*der subjektive Zweck*), el medio (*das Mittel*), el fin realizado (*der ausgeführter Zweck*). Al primero, el fin subjetivo, se le dedican pocas páginas, aunque de particular relevancia e interés; en

23 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, *op. cit.*, pp. 437-438 y 444.

ellas se describe el primer surgimiento del «objeto» en cuanto realidad contrapuesta al «sujeto» (precisemos: contrapuesta, no al sujeto «trascendental», sino a un sujeto dado, a un sujeto «empírico»). Este «objeto» es solo un «significado» particular de objeto, y –precisa Hegel– no el más relevante. El significado más propio y «verdadero» de «objeto» es el de ser: «esente-en-y-para-sí, sin restricción ni oposición»[24]: esta es, de hecho, la «objetividad» que se predica de Dios[25]: la «objetividad» que el argumento ontológico demuestra que pertenece al «concepto» de Dios. Es absolutamente evidente que no es esta «objetividad» –toda ella lógica, o sea, deducida del concepto– la que permite atribuir consistencia real a la lógica, sino más bien esa otra «objetividad», la objetividad del objeto o *Gegenstand*, es decir de aquello que está frente al «sujeto», al «pensamiento», al «concepto»[26]: la objetividad del objeto que la conciencia perceptiva «encuentra» en cuanto algo otro, distinto de sí. Pero ¿cómo se constituye ese «estar enfrente»? La conciencia sensible carece de ese «estar enfrente». En la conciencia sensible no hay diferencia entre el «sí mismo» y lo «otro». Como explica Aristóteles[27], en la visión el acto de ver y lo visto son una y la misma cosa, y lo mismo vale para el oído, el tacto y todos los demás sentidos. La diferencia entre el ver y lo visto, el oído y el sonido, el tocar y el

24 «*das Anundfürsichseiende, das ohne Beschränkung und Gegensatz ist*»: G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, *op. cit.*, p. 408.

25 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, *op. cit.*, pp. 402-404.

26 «dem selbständigen *Begriffe gegenüberzustehen*»: *WL*, II, *op. cit.*, p. 407.

27 Aristóteles, *De anima*, III, 425b26-426a.

ser tocado, existe cuando ambos están en potencia; pero la diferencia entre potencia y acto, entre la vista y los colores, el oír y el sonido, etcétera, no la realizan los sentidos sino el intelecto. Pero ¿*cómo* surge, y *dónde* lo hace, el objeto en cuanto *Gegen-Stand*, en cuanto «aquello que está enfrente»? ¿Enfrente de qué? Decir que «frente al sujeto» es una vaga respuesta. ¿Qué sujeto es el que hace la experiencia, originariamente, de estar frente a aquello que le está enfrentado? El sujeto que quiere, el sujeto que no se contenta con lo que hay, sino que pone sus miras en otra cosa. El territorio de la teleología es el territorio del querer; así pues, el querer es el «dónde» en que se constituye el objeto como aquello que está enfrente. Porque es el querer el que constituye el estar enfrente, la oposición, pues, a aquello que no es para sí, sino que se da en oposición a él. Antes del querer, lo que está enfrente era materia mecánica (y química): algo indiferente, absolutamente indiferente al querer[28]. Así pues, es por el querer por lo que se constituye el objeto; mejor dicho, por el querer limitado y finito, por el querer que no tiene lo que quiere y que en lo que hay no ve sino un impedimento para aquello que él quiere. Por eso se lo opone a él y trata de alterarlo, de plegarlo a sí. Pero ¿cómo lo hace? ¿De qué manera se opone el querer finito a la materia mecánica, tratando de modificarla? Lo hace por medio de la propia materia mecánica. Es en lo opuesto donde él encuentra aquello que le sirve para modificar eso que le obstaculiza. Utiliza el obstáculo para superar el obstáculo. Este es el medio.

28 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, *op. cit.*, p. 450.

Ahora bien, para hacer de la materia mecánica un medio, el querer debe investir de sí a la materia mecánica. Solo así el objeto mecánico es medio: en cuanto plegado, adaptado a un fin. La piedra usada para golpear el clavo ya no es solo «piedra» sino también instrumento para clavar. El segundo momento del fin es la penetración de la materia, del «otro», de lo «exterior», por parte del querer finito y limitado. El querer para realizar el fin –sí mismo– tiene necesidad de lo otro. La «penetración» de la materia por parte del querer en el acto mismo que «subjetiviza» la materia, que la niega en cuanto mera materia, reconoce en ella la alteridad, la «exterioridad» a sí. La «realidad externa», *die Äusserlichkeit*, se le impone al querer precisamente cuando el querer la niega.

La temática de la *Fenomenología* –la conciencia dialéctica de la experiencia y la experiencia de la conciencia– se representa aquí de forma cambiada: ahora, la *experiencia* de la conciencia, la *práxis*, ya no es la *extrañeza* descubierta por la conciencia de la experiencia *en* sí misma y como sí misma, sino que es más bien el lugar en donde se descubre la *exterioridad* como un «estar-enfrente», la «objetualidad» o *Gegenständlichkeit*. Pero también aquí, en la *Ciencia de la lógica*, como antes en la *Fenomenología*, la *realidad exterior* se experimenta como «pasado»; solo que no es el pasado de la conciencia sino el del querer. Mecanismo y quimismo son, en efecto, grados dialécticos precedentes del fin, son el «pasado» intemporal del querer, que opone empero el «presente» del querer, el presente «finito» del querer, el presente del querer que no ha realizado *todavía* el fin.

3. *Der ausgeführter Zweck* indica, más que el fin realizado, la realización del fin, o, mejor dicho, el fin realizado en cuanto proceso de realización del fin. Por tanto, al analizarlo, debemos tener presente siempre el movimiento del todo, en el cual se encuadran los momentos singulares del proceso.

La primera consideración que cabe tener en cuenta es que, para realizarse, el fin finito debe «suprimir» su exterioridad, y ello, sobre todo, por lo que hace al medio empleado. Hace poco hemos puesto el ejemplo de la piedra que se utiliza para clavar un clavo. Se ha dicho que la piedra deja de ser mera piedra cuando se la utiliza para esa necesidad: se ha convertido de materia inerte, o sea indiferente al fin, en un «medio». Ahora bien, para su realización, lo que necesita el fin no es materia inerte, *indiferente (gleichgültig)*, sino aquello que a él se adapte mejor. El fin debe penetrar completamente el medio, reducirlo a sí. A tal fin, se elige el medio sobre la base de sus propiedades. Aquello que antes era solo «materia», exterioridad indiferente, recupera ahora sus caracteres: vuelve a ser aquello que era, a saber: «ente» mecánico o químico; y se lo elige –si es que no se produce– sobre la base de sus cualidades o propiedades. Aunque para clavar un clavo basta una piedra, es más útil un martillo; para arar la tierra es posible utilizar también, como se ha hecho, la punta curvada de un madero; pero, si el campo es grande, se hace necesario un medio más adecuado. Cuando falta algo, se «produce». En el proceso de realización del fin, el medio se pone él mismo, en un cierto momento, como fin. Fin intermedio para otro, y fin superior. Pero el medio producido –el arado (el ejemplo,

como es sabido, es de Hegel)—tiene de característico respecto a los fines subjetivos, exteriores y finitos, el ser una *sustancia*, lo cual significa ante todo estabilidad, permanencia, algo de lo cual carecen esos fines, siempre mudables. «El arado —afirma Hegel— es más noble (*ehrenvoller*) que los placeres inmediatos que él procura y que son sus fines (*Zwecke*)»[29]. El medio puesto como fin está en el origen de los fines particulares y subjetivos. La naturaleza mecánica ha sido, de este modo, enteramente sojuzgada por el fin e interiorizada su exterioridad; sin embargo, queda el estar-frente (*Gegenüberstehen*) al objeto, el *Gegen-stand*, como momento de la reflexión del fin en sí. A ese segundo momento del proceso de relación del fin le sigue un tercero: el *ausgeführter Zweck*, como «resultado de la relación teleológica». Resultado, ¿en qué sentido? Hay que decir a la vez que en el resultado se conserva el proceso para alcanzar el fin; y que el resultado es todo el proceso. O sea, en el resultado vienen recuperados y conservados los momentos precedentes. La materia mecánica y química (materia de la forma teleológica) no se disuelve en el fin ni «se evapora» en la conclusión última; continúa existiendo la materialidad del medio, existiendo la relación fin-medio, así como la reflexión en sí del fin y del estar-enfrente-del *objectum* como medio; y ello, también en la consecución del fin. El arado no «desaparece» en la tierra arada. ¿En qué se diferencia, entonces, el tercer momento —llamado con propiedad «fin realizado»— del fin subjetivo finito y del medio? Su diferencia está en ser

29 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, *op. cit.*, 453.

el *ausgeführter Zweck*: «la verdad de la realización teleológica externa». Y es aquí donde la objetividad del estar-enfrente, la objetualidad como *Gegenständlichkeit*, está verdaderamente *asumida*, o sea: superada y conservada. Superada en la *Objetividad del ser en y para sí*, *asumida* en el *Anundfürsichseiendes*. La «objetividad» del fin realizado es la totalidad del proceso de realización del fin, el lugar en el que reaparece el entero curso o camino, el entero *hódos*: el lugar en que el movimiento está recogido en el reposo: sin desaparecer, desde luego. El reposo es la Lógica, o mejor: *das Logische*, «lo lógico»: eso neutro en donde acaece el movimiento. Es la verdad que es anterior al movimiento, la condición trascendental del movimiento. Es la misma conclusión de la *Fenomenología*, en el caso de que sea *la* conclusión. Pero ¿es *la* conclusión?

4. Que quede claro: yo no niego que eso que hemos descrito sea *una* conclusión, ni siquiera que no sea la más conocida, la conclusión que tradicionalmente pasa por ser la más propia de Hegel. Lo que yo niego es que ella sea *la* única conclusión posible, y por supuesto en Hegel, porque es de Hegel de quien estamos hablando, no de otros.

Tratemos, ante todo, de comprender por qué es esa conclusión la que parecía, y sigue pareciendo, la única, desde un punto de vista estrictamente hegeliano. A saber, porque ella es perfectamente congruente con la escansión más conocida del proceder hegeliano: ese procedimiento que cuadra tan bien en el esquema triádico de la dialéctica. De hecho, ¿qué es lo que falta a la «verdad» de la relación teleológica expresada en la

conclusión del *ausgeführter Zweck*? Lo que falta es la resolución completa de la materialidad del medio en la idealidad del fin. Falta la completa «interiorización» de lo exterior, del estar-enfrente, de la objetualidad o *Gegenständlichkeit*. En la «objetividad» final del fin realizado, en la «objetividad» que es en y para sí, *anundfürsichseiende*, que cierra la segunda sección de la «Doctrina del concepto», sigue estando todavía el medio como aquello que está-frente al fin subjetivo, por más que haya sido puesto por este como su momento dialéctico. El siguiente paso que cabe dar consiste en disolver este último «resto» de *Gegenständlichkeit*, de objetualidad, en la *objetividad en y para sí esente*, en la *anundfürsichseiende Objektivität* del concepto, del *lógos*, de la razón[30]. Y esto lo hace Hegel en la sección siguiente, la tercera, con el inequívoco título de *Die Idee*, en la cual –a través de la vida, la idea del conocer y del bien– se alcanza el paraíso de la *absolute Idee*, donde el todo se muestra en cristalina transparencia como *ein Kreis von Kreisen*, un círculo de círculos, que se expande sin necesidad ninguna de salir de sí, como:

> [...] luz eterna que sola en tí resides
> que sola te comprendes, y que siendo por ti inteligida
> e inteligendo, te amas y complaces en ti misma [...][31]

30 Cf. F. Duque, en: «La Objectividad como acto lógico de tra-ducción de la teología en la ciencia moderna», en *Id.*, *Hegel. La especulación de la indigencia*, pp. 139-162.

31 «[O] luce eterna che sola in te sidi, / sola t'intendi, e da te intelletta / e intendente te ami e arridi [!]»: Dante, *Divina Commedia*, *Paradiso*, Canto XXXIII, vv. 124-126.

Tal es el triunfo del tres, de la monotríada, del esquema dialéctico ejemplificado en la sucesión tesis-antítesis-síntesis del sistema, ordenado en la forma del en-sí, del para sí y del en sí y para sí. El triunfo del Hegel de manual, que, por cierto, no es todo Hegel, no el Hegel más interesante y estimulante. Pero no es necesario esperar a la conclusión de la *Enciclopedia*, por más que esta concluya citando el celebérrimo texto del libro Lambda de la *Metafísica* de Aristóteles sobre Dios como *noéseos nóesis*. No es preciso esperar, digo, a esta conclusión, en la cual la sucesión Lógica-Naturaleza-Espíritu no representa más que la «primera aparición» (*erste Erscheinung*) de la «idea de la filosofía», la cual, en su plena expresión, se realiza como silogismo de silogismos, allí donde Lógica, Naturaleza y Espíritu cumplen, cada uno por turno, función de premisa y de conclusión, de extremo y de medio, según una mediación circular irreductible a tríadas y monotríadas[32]. En efecto, basta leer precisamente en el capítulo final de la *Ciencia de la lógica* —el dedicado a la idea absoluta— la afirmación, citada en la premisa, sobre el carácter abstracto y superficial de la triplicidad, esa forma que puede tomarse también como cuadriplicidad.

Pasemos, ahora, a la conclusión de esta conferencia.

32 Cf. *Enz.*, III, § 575-577. «Die Aufschlüsselung dieser Lehre ist eine der schwierigsten Aufgaben der Hegel-Interpretation. Sie ist aber auch eine der wichtigsten Aufgaben, denn von einem Verständnis dieser Paragrafen hängt die Interpretation des ganzen Hegelschen Denkens in entscheidender Weise ab» (B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Bouvier Grundmann, Bonn, 1973, p. 45).

IV

1. Todo cuanto se dice en las páginas finales de la *Ciencia de la lógica* se encuentra también en las páginas iniciales de la *Enciclopedia*, allí donde Hegel presenta los tres lados (*drei Seiten*) de la forma lógica: a) lo abstracto o propio del entendimiento (*verständige*), b) lo dialéctico o negativo-racional (*negativ-vernünftige*) y c) lo especulativo o positivo-racional (*positiv-vernünftige*). Salta inmediatamente a la vista que el segundo momento o respecto viene doblemente caracterizado: se le dedican, en efecto, dos parágrafos distintos, el 80 y el 81, mientras que tanto al primer momento como al segundo se les dedica solo un parágrafo: el 79 y el 82, respectivamente. ¿Cuál es la razón de este trato diferente? Respuesta: porque el segundo momento es a la vez *verständig* y *vernünftig*, propio del entendimiento, y racional, o sea que participa tanto del primer respecto como del tercero. Es esta duplicidad la que hace del esquema de la *triplicidad* —como se dice en las páginas finales de la *Ciencia de la lógica*— una *cuadruplicidad*. Pero dejemos a un lado cifras y cuenta, y pongamos nuestra atención en la *cosa misma*. O mejor, llevemos de nuevo cuanto se ha dicho al análisis de la «objetividad», a fin de movernos sobre un terreno ya explorado. Comencemos desde el fin subjetivo; la razón de esta elección saldrá pronto a la luz.

El fin subjetivo es el momento abstracto —o propio del entendimiento— del proceso teleológico, porque en su esfera —contraposición entre el sí mismo y el mundo, entre sí mismo y realidad externa, «indiferente» (no importa

si mecánica o química)– actúa aquello que es propio del entendimiento: el abstracto carácter de fijo que poseen los términos, estando cada uno cerrado en sí. *Das Mittel* –el medio, el instrumento– representa el segundo momento, en el que el carácter de fijo que tienen los términos es superado por su estar en relación. En el medio, el fin subjetivo entra ya en relación con el mundo, siendo ahora la materia inerte e indiferente –como se ha dicho ya anteriormente– un medio adecuado: la materia mecánica o química es, ahora, idónea al fin. Se ha dicho que «en el medio, el fin subjetivo entra ya en relación con el mundo», pero no se ha dicho bien: incluso antes del medio estaba ya el fin subjetivo en respectividad con el mundo, aunque fuera una respectividad negativa, de exclusión. Es necesaria esta corrección para mostrar que el «momento» del medio –el segundo momento, el dialéctico o negativamente racional– no es negativo por negar la mera inmediatez positiva del primer momento, sino por negar lo negativo, es decir por negar la negación implícita (*an sich*) del primer momento; esto es, no niega algo abstracto, inmediato, sino una mediación solo implícita, en sí. En efecto, ¿acaso no ha dicho el propio Hegel que no existe en ningún lugar, ni en el cielo ni en la tierra, ni en cualquier otro lugar que se quiera pensar, lo inmediato puro y la pura mediación, sino siempre y en todo lugar la inescindible unidad de mediación e inmediatez, de inmediatez y mediación?[33]

33 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* I, *op. cit.*, p. 66.

Así pues, el segundo momento o lado no es negación de algo positivo, de algo carente de relación, de algo inmediato, sino negación de algo negativo, mediación de algo mediado, relación de algo ya relacionado. El segundo «lado» (*Seite*) de la forma lógica es doble si, y solo si, se toma al primer lado de una manera abstracta, al ras del entendimiento; o sea, si se lo toma por lo que él es: también él está en relación, o sea es mediato, negativo —en una palabra: racional—; pero entonces, el segundo respecto no es doble sino unívoco. No es lo negativo de algo positivo, sino lo negativo de lo negativo: negación de la negación; y, en cuanto tal, positivo. Pero, si las cosas están así, entonces la triplicidad no deviene cuadruplicidad sino que, por el contrario, se reduce a dualidad. No hay, en efecto, más que dos momentos: el negativo *an sich* y el negativo *für sich*[34]. Y lo que viene a faltar aquí, también, es el entendimiento, *der Verstand*. O mejor, hay entendimiento, pero no como momento de lo lógico (*das Logische*) sino como forma abstracta de considerar lo lógico, una forma abstracta que no tiene derecho de ciudadanía en lo lógico, puesto que es relación y, por tanto, razón (*Vernunft*) en todos sus lados o momentos. ¿Dónde está el lugar del entendimiento?

Todo este razonamiento se apoya en una premisa que no es mía sino del propio Hegel. La premisa de que lo primero positivo es ya negativo, o sea: relación. La premisa es inevitable si

34 *Ibid.*: «Weil das Erste oder Unmittelbare der Begriffe *an sich*, daher auch nur *an sich* das Negative ist, so besteht das dialektische Moment bei ihm darin, daß der *Unterschied*, den es *an sich* enthält, in ihm gesetzt wird». Cfr. también p. 564.

tomamos en consideración las primeras categorías de la lógica: ser, nada y devenir. Por decirlo con Hegel: el ser no pasa a la nada ni la nada al ser, sino que ya han pasado los dos el uno en el otro, el otro en el uno[35]. Nunca existe lo abstracto, lo fijo, aquello que permanece cerrado en sí. Todo deviene. También deviene el devenir. *Verschwinden des Verschwindens*[36]. Y sin embargo..., sin embargo, algo no cuadra.

2. Hemos olvidado un punto que no podíamos olvidar, y menos nosotros, que hemos reconducido el análisis de los tres (¿tres, o cuatro, o dos?) respectos o momentos de la forma lógica, llevándolo al terreno seguro de la objetividad teleológica. Y se trata de un punto fundamental: en las páginas de la «Idea absoluta» dedicadas al método lógico, Hegel subraya que el segundo momento señala un *Wendungspunkt*, un momento crucial, porque él es no solo «mediato», sino también «aquello que media»[37]. El carácter propio del «segundo» momento es el de ser mediación que media; un carácter que no es el del primer momento, incluso después de haberse descubierto en él la negatividad. La duplicidad del medio, del término medio, está entonces aquí, en su doble aspecto de mediato y mediatizador. Un respecto doble que no es, empero, el de la voluntad volente, del fin, sino del medio, del instrumento —el arado, en el ejemplo de Hegel—, que es un

35 *Ibíd.*, p. 83.

36 *Ibíd.*, p. 113.

37 «*Die zweite Bestimmung, die* negative *oder* vermittelte, *ist ferner zugleich die* vermittelnde». *Ibíd.*, p. 562.

objeto producido, algo «mediato», pero sin la caducidad o evanescencia de los deseos cambiantes (*Genüsse*), sino que posee la estabilidad que posibilita la realización de volicion**es**, de fines y de los múltiples deseos. Es en este sentido como él es *das Vermittelnde*, lo que media.

3. Contra esta lectura del segundo momento, entendido como medio que media, como *das vermittelnde Mittel*, hay un pasaje de Hegel fundamental, que se lee justamente en esas páginas:

La negatividad aquí considerada [...] es el *simplepunto de la referencia negativa a sí*, la fuente íntima de toda actividad y de todo movimiento espontáneo de la vida y del espíritu, el alma dialéctica que todo lo verdadero posee dentro de sí mismo, y en virtud de la cual es ello algo verdadero; ya que tan solo en esta subjetividad se basa la cancelación de la oposición entre concepto y realidad, y aquella unidad que es la verdad[38].

La negatividad como referencia negativa a sí, la negatividad como negación de lo negativo, viene aquí atribuida a la «subjetividad» de una manera inequívoca: es ella la que cancela la oposición sujeto-objeto. Ni siquiera aquí están sujeto y objeto en pie de igualdad. *Fichte noch einmal?*

Evitemos conclusiones demasiado rápidas. Que el espíritu de Fichte aletee en estas páginas es algo que no voy a negar, pero Hegel cede al primado de la subjetividad solo allí donde advierte otro peligro, aquel contra el que ha luchado toda la vida, pero del cual jamás consiguió librarse.

38 *Ibid.*, 563.

Y ahora es lícito preguntarse: la subjetividad, aquí apuntada como referencia negativa a sí, como «la más íntima fuente de toda actividad, del automovimiento viviente y espiritual» (*der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung*), ¿ha de ser entendida realmente como el querer, como *el obrar de todos y cada uno*[39], en vez de ser más bien la negatividad que está en el fondo incluso del subjetivo «*Yo* que es *Nosotros* y *Nosotros* que es *Yo*»[40] y que es la que impulsa, agita y hace obrar a esta subjetividad? ¿Será acaso aquella negatividad que Hegel –hablando del *Edipo* de Sófocles en la *Fenomenología*– había localizado en el lado oscuro de la conciencia, en aquella *lichtscheue Macht*, en aquella potencia que tiene horror a la luz? ¿No será que es para defenderse de este poder por lo que surge la misma *ungeheure Macht des Negativen*, la inmane potencia de lo negativo, que es lo que caracteriza a la subjetividad? ¿No nos encontramos aquí delante –sea enfrente o en contra– de una exterioridad más exterior que toda realidad exterior? ¿Una exterioridad que, interna a nosotros mismos, convierte en heterónomo todo querer autónomo, todo fin, toda realización? Y el medio, *das Mittel*, con su estabilidad y su *Schwere*, su pesantez, ¿no es también él una protección buscada, querida, producida contra el abismo de esa potencia que tiene horror a la luz? Una protección siempre incierta, dividido como está este *Mittel* entre subjetividad y objetivo.

39 W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, pp. 300-301.
40 *Ibíd.*, p. 140.

Por lo demás, ¿qué fue de aquel tercer momento –antes, segundo y/o cuarto– indicado en la teleología como la «verdad» de la relación y el lugar quieto, libre de toda inquietud, el océano que no acoge en sí el agua de todos los ríos, porque los tiene ya dentro de sí como corrientes suyas?

Esta verdad, esta verdad absoluta, simplemente no se da. No se da al pensamiento. La presuposición necesariamente presupuesta se aleja, se niega y se substrae en el acto mismo de ser puesta por el pensamiento; se substrae *en las* visiones de esta verdad, siempre parciales y subjetivas. La relación se vive y se piensa siempre desde dentro, jamás directamente o en una visión absoluta. ¿Será una ilusión? ¿Una ilusión necesaria para la vida?[41] Incluso el definirla como «ilusión» es ya decir demasiado. Se navega siempre en alta mar y con sistemas de orientación –brújulas y cartas de navegación– siempre parciales, limitados. Y si peligroso es tocar tierra, todavía más peligroso es hacer del océano nuestra tierra. Aquí, en filosofía, cada arribada a puerto es un naufragio.

41 Esta es la conclusión de F. Duque, en el artículo: «La Objetividad como acto lógico de tra-ducción de la teología en la ciencia moderna», cit., pp. 156-157.

UNA NUEVA FIGURA DEL PENSAMIENTO Y DE LA REALIDAD

Walter Jaeschke

Traducción de Lucía Castro

I

¿Qué tiene que ver la calma desapasionada de un conocimiento pensante con el estruendo de los acontecimientos políticos del día a día? Nada, al menos a primera vista, y menos aún para un tratamiento que pretenda unirlos con demasiada rapidez. Ambos ámbitos, el del pensamiento puro y el de la agenda política, son demasiado diferentes entre sí y el desarrollo de cada uno está estructurado sin duda alguna por su respectiva lógica inmanente, que excluye toda influencia directa de un ámbito en el otro. Al fin y al cabo, también son diferentes quienes marcan esos dos ámbitos con su pensamiento y con su acción. Y entonces, si los acontecimientos de cada ámbito –por ejemplo, la publicación de una *Ciencia de la lógica* y la codificación de una constitución– ocurren en mundos tan diferentes, no solo en un sentido intelectual sino también

regional, cuando coinciden temporalmente no podrá tratarse –o al menos así parece– más que de una coincidencia casual.

Y a pesar de todo, un pequeño experimento mental puede sembrar dudas acerca de la mera casualidad de la coincidencia temporal: uno solo necesita preguntarse si ambos acontecimientos podrían haber sido posibles cuatrocientos años antes, para reconocer que este no es el caso ni de la *Ciencia de la lógica* ni de la Constitución española. Naturalmente, esto no es una prueba rigurosa de que exista una conexión interna entre ellos, pero sí supone al menos un impulso para no negar sin más la pregunta acerca de su posible conexión y pensarla más a fondo. Para ello aparece en Hegel una indicación –en una frase escrita aparentemente de pasada– que constata una conexión parecida, al menos en un sentido amplio: «Incluso para las universidades que, por otra parte, siguen ateniéndose a cosas más antiguas, la *metafísica* se ha venido abajo, al igual que el derecho estatal alemán para la facultad de derecho».[1] Cierto: aquí se habla de metafísica y no de la *Ciencia de la lógica*, y del derecho estatal alemán y no de una constitución española. Pero cabe todavía destacar que es el propio Hegel el que establece aquí una analogía en el viraje respecto a una figura del saber y a una figura de la realidad que no es de ningún modo inmediatamente evidente. El que el «derecho estatal alemán» haya muerto es, por una parte, la expresión de una nueva orientación intelectual, pero al mismo tiempo es *también* el reflejo de

1 G. W. F. Hegel y V. Raumer, 2, agosto de 1816. En *Briefe von und an Hegel*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, 1969³, Bd. 2.97.

un cambio político, y ciertamente, de un cambio cuyas causas no son en absoluto tan diferentes de aquellas que llevaron a la codificación de la Constitución española.

También es importante ampliar la perspectiva: con los cambios nombrados por Hegel se hace referencia a desarrollos uniformes que no corren paralelos de forma completamente inconexa y que, sin embargo, no están conectados de un modo causal. Ambos pertenecen a un contexto más general: el de la historia universal de la conciencia, que abarca la historia de la metafísica y del derecho estatal. Este contexto conecta en sí las dos historias mencionadas de la metafísica y del derecho estatal, de la misma manera que él viene portado por ambas, así contribuye también, a su vez, al cambio que ellas experimentan. Lo común de los cambios en los dos ámbitos –y esto es lo que hay que poner aquí de relieve ya de antemano– es la desvinculación respecto de lo dado previamente, y un desplazamiento del centro de la realidad efectiva a la subjetividad, en su duplicidad como subjetividad cognoscente y volitiva. O, para introducir en lugar de «subjetividad» un concepto diferente: en ambos casos se trata del conocimiento, o al menos de un saber implícito, de que todo proviene de la libertad. Así lo formulaba Hegel en la brillante frase que nos ha sido transmitida de sus últimas horas de clase, pocos días antes de su muerte: «La libertad es lo más interno, y a ella se debe el crecimiento del edificio todo del mundo del espíritu»[2]. En ambos desarrollos se trata

2 Ig IV. 925.

entonces, dicho de nuevo en otras palabras, de un «progreso en la conciencia de la libertad». «Progreso en la conciencia de la libertad»; lo subrayo porque siempre se entiende mal: no significa que cada día se sea un poco más libre en el mundo, sino que –en todo el sentido de la palabra– cada vez se hace más consciente que el mundo espiritual proviene de la libertad, que dicho mundo tiene en la libertad su fundamento. Y también, aunque ello no pueda decirse en el mismo sentido de lo lógico, que el tránsito a la lógica es también un progreso en la conciencia de la libertad.

II

EL FINAL DE LA METAFÍSICA

1

La *Ciencia de la lógica* de Hegel lleva a término tal «progreso en la conciencia de la libertad», y ello incluso de dos modos que se pueden entender, sin embargo, como expresión del final de la metafísica. La elección del título de la obra insinúa que para él –y no solo para él– la metafísica habría llegado a su final. Y Hegel pensó largo y tendido, creo yo, por qué no llamar la parte fundamental de su sistema «metafísica» y sí «ciencia de la lógica», como se puede deducir de sus escritos de juventud. Como es sabido, no siempre estuvo convencido de ello. Con la publicación de la *Ciencia de la lógica*, a finales de abril de 1812, la cuestión «lógica o metafísica» era decisiva para él: la lógica había tomado el relevo de la antigua metafísica,

resultado ello de un proceso de aprendizaje, quizás incluso doloroso, que se prolongó durante cerca de cinco años.

Como consecuencia de la concepción que tiene Hegel de sí mismo, su filosofía presupone el «final de la metafísica» como un acontecimiento de la historia de la filosofía. Su declaración del «final de la metafísica» no es para nada un simple juego. Incluso en un informe sobre su actividad docente de 1812, Hegel escribe que, a la vista de la fuerte presencia de la lógica en sus cursos, la metafísica pareciera «irse de vacío», y es que ella sería «de todos modos una ciencia con la que hoy en día suele verse uno en aprietos». Según su opinión, «lo *metafísico* cae completamente» en lo lógico; pero tampoco considera en absoluto que sea una idea que haya visto él por primera vez ni que sea solo suya: ya la crítica de Kant habría reducido «lo entonces metafísico a una cuestión del entendimiento y la razón»[3]. Al comienzo de la *Ciencia de la lógica* Hegel llega incluso a constatar: «El hecho es que se ha perdido el interés por la metafísica de antaño, sea en su contenido o en su forma, o en los dos respectos a la vez»[4]. No obstante, tal interés no se pierde sin razón; por tanto, la merma de interés no es la causa sino la consecuencia y la manifestación del «final de la metafísica» –esto es, el final de aquella configuración que tomó la metafísica en la escuela filosófica racionalista de los siglos XVII y XVIII– o, por proseguir con la

3 GW 10.825

4 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. En G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke (eds.), Hamburgo, 1978, p. 5.

cita: lo que antes de la *Crítica de la razón pura* de Kant «se llamaba *metafísica*, ha sido, por así decir, arrancado de raíz y ha desaparecido del conjunto de las ciencias». Por consiguiente, la metafísica no «ha llegado a su final» por sí sola, como si se tratase de una muerte natural, más bien ha sido arrancada de raíz, y por ello ha desaparecido del conjunto de las ciencias filosóficas. Con Kant y Jacobi, continúa Hegel en la *Ciencia de la lógica*: «ha sido echada por la borda la entera manera de ser de la metafísica de antaño y, con ello, de su método»[5]. Y en su recensión a la obra de Jacobi de 1817, Hegel conecta expresamente este vergonzoso final de la metafísica con la lógica especulativa: «la obra conjunta de Jacobi y de Kant» habría consistido en «acabar con la metafísica de antaño, y no tanto respecto a su contenido como en su modo de conocer, habiendo puesto así las bases de la necesidad de ver lo lógico de una manera completamente distinta».[6] Para Hegel, la «metafísica» no es ya sino la «metafísica de antaño», una figura pasada del espíritu. La pregunta que le corresponde sería no tanto «¿Qué es la metafísica?» cuanto «¿Qué era la metafísica?».

2

Desde luego, que Hegel tenga este punto de vista no supone que, de suyo, tenga uno necesariamente que compartirlo.

5 GW 12.229

6 G. W. F. Hegel, *Friederich Heinrich Jacobi's Werke*, en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd. 15 Friedrich Hogemann y Christoph Jamme (eds.), Hamburgo, 1990, 25.

Ciertamente, en su apreciación no se trata en absoluto –como cabría tal vez recelar– de un desapego por parte de Hegel, quizás triste resultado de su incapacidad en los años de Jena para configurar respecto al contenido la disciplina «metafísica» de una manera convincente. También Fichte ve en esta oposición contra la metafísica lo propio de la filosofía trascendental. En conformidad con Kant, Fichte niega «la posibilidad de la metafísica por completo»; según Fichte, Kant se habría jactado –¡y con razón!– de «haber arrancado de raíz» en este sentido la metafísica, «y con ello podemos sin duda darnos por satisfechos por toda la eternidad, pues no se aducirá ninguna palabra razonable ni comprensible para salvarla».[7] Tanto Fichte como Hegel recurren aquí por tanto –de forma independiente uno del otro– a la dura palabra «arrancar».

En una retrospectiva de la historia de la filosofía, los veinte años posteriores a la publicación de la *Crítica de la razón pura* están, vistos negativamente, bajo el signo de la crítica a la metafísica y, vistos positivamente, bajo el signo de la filosofía trascendental. Su dominación, no cuantitativa, pero sí filosófica, descansa sobre su crítica arrolladora de la metafísica como un sistema presuntamente «real de conocimientos obtenidos por medio del mero pensamiento». Quien quiera

7 Ver el *Fragmento* programático enviado como adjunto en carta de Fichte a Jacobi del 22 de april de 1799 (no publicado en tiempo de Hegel) «*Fragment*». En *Transzendentalphilosophie und Spekulation*. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807), Walter Jaeschke (ed), Hamburgo, 1993 (= Philosophisch-literarische Streitsachen. Bd. 2/1), 60.

hablar de «metafísica» no puede ignorar este diagnóstico de su final –declarado tanto con gran razón histórica como con énfasis–, por lo que más bien tendrá que partir de él. Yo me adhiero expresamente al diagnóstico: la erradicación de la metafísica no es el resultado, por ejemplo, del radicalismo del *Vormärz*, pues llegará demasiado tarde, sino de la Ilustración, ante todo de la crítica kantiana de la metafísica. Es una apreciación adecuada de su resultado fáctico y de la historia efectiva; pero, sin lugar a dudas, la intención de Kant no es captada completamente, puesto que se habría dirigido a una nueva fundamentación de la metafísica «como ciencia». Sin embargo, la *Crítica de la razón pura* es la crítica definitiva de la metafísica tradicional en todo su conjunto. Destruye sin compasión la psicología racional con su doctrina de la simplicidad del alma y, consecuentemente, de su inmortalidad, así como la cosmología racional con sus enunciados antinómicos sobre el concepto de mundo y, finalmente, la teología racional por haber realizado un tránsito ilegítimo desde la idea más alta hasta la existencia de un ente que le corresponda. Esta crítica destierra la *metaphysica specialis* del círculo de las ciencias filosóficas y es por ello que, después de Kant, a esta no se le ha otorgado más vida en la filosofía. Esto quiero corroborarlo expresamente frente a posiciones que quieren quitarle su seriedad al «final de la metafísica» porque, ya sea por aversión a la idea de progreso, prefieren mantener todas las opciones en juego. Lamentablemente, en la historia de la filosofía existen también opciones que se han desvalorizado a sí mismas o que han sido desvalorizadas, y

a quien no comparte esta visión habría que recomendarle la lectura de la historia de la filosofía de los últimos dos siglos. Pues entonces se mostrará que hoy en día estamos mucho más alejados que en tiempos de Hegel de lo que se llamaba metafísica antes de Kant –y que llegó con él a su final–.

La metafísica, cuyo final eleva a Kant hasta el comienzo de lo que se llama la «filosofía alemana clásica», se ha comprendido como un conocimiento racional de lo que es [*das Seiende*] –basado en la aceptación de la unidad entre razón y fe–, y no simplemente de lo que es como objeto de la ontología, sino también del alma y de Dios. Y Dios no es para ella simplemente *un* objeto entre otros, ni tampoco el objeto más alto, sino su principio que todo lo fundamenta, anima y organiza. La idea de Dios ha garantizado la verdad del conocimiento metafísico y, para que lo pudiese hacer, se han planeado a propósito como contrapartida enfoques a menudo lo suficientemente significativos y prominentes que en vez de ser asegurados ellos por la idea de Dios eran ellos los que la aseguraban a ella. Con mucho cuidado, habían sido afinados de tal manera que la aceptación de la existencia y efectividad de Dios era la condición necesaria de la evidencia de estos sistemas. Me estoy acordando aquí de Malebranche y de Berkeley, pero también de que fue por mucho tiempo la razón más importante y decisiva para la posterior popularidad del dualismo ontológico de Descartes, que resultaba indispensable para su tránsito a la idea de Dios, y por ello también necesaria para pensarlo. En esta interacción entre la fundamentación a través de la idea de Dios y la fundamentación de la idea de Dios, la metafísica vio su ventaja y su

honor y sobre ello descansó su rango destacado como «reina de todas las ciencias» en boca de Kant. Pero, por relacionar a través de una maniobra osada, Königsberg y Copenhague, el cuento de Hans Christian Andersen sobre el rey y su nuevo traje, y la *Crítica de la razón pura* de Kant: este también vio y divulgó que la reina estaba desnuda, y desde entonces está desacreditada y descalificada de forma permanente para el posterior ejercicio de su derecho heredado para gobernar.

3

A estas alturas se podría objetar que, aunque todo esto sea quizás correcto, solo se liquidaría con ello *una* variante específica de la metafísica, presuntamente fuerte, pero en realidad débil. Tal vez incluso se habría liquidado de forma exitosa porque la metafísica no se limita, ni debería ser reducida, a esa variante teocéntrica, y ahora que por fortuna ha llegado su final podrían aparecer formas alternativas de metafísica. Esta opción no me parece que pueda ser excluida lógicamente, pero a un nivel científico-pragmático me parece ilusoria. Ignora, pienso yo, la fuerza de gravedad histórica de los conceptos filosóficos: no se dejan liberar fácilmente de las connotaciones históricas, por las que están marcadas e impregnadas, se sienta o no esto como algo bueno. Tomando una imagen del joven Hegel, su historia cuelga de ellos como plomo en los pies.[8] Sin duda existen –venerables– conceptos que han

8 G. W. F. Hegel, *Frühe Schriften II*, en G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. Bd. 2.

sido emparentados de formas tan diferentes a lo largo de su extensa historia que resisten a todo intento de delimitar estrictamente su significado; un ejemplo sobresaliente es por ejemplo «idea». Pero esto no es un buen contraejemplo, pues la multiplicidad de significados que resiste aquí a una pretensión de univocidad, es asimismo una multiplicidad que históricamente ha surgido en tradiciones diferentes, fijada por ellas y a su vez también fijándolas a ellas. Asimismo, se muestra que con conceptos que han experimentado un desplazamiento epocal de significado, como puede ser el concepto de «sujeto», tales desplazamientos no se siguen de una «decisión»: son el resultado de un trabajo del pensamiento largo y difícil, para el que se requieren ciertas reorientaciones en el pensar por parte de sucesivas generaciones o incluso de épocas. Tales desplazamientos de significado se vuelven más difíciles de realizar cuanto más firmemente queda marcado el significado de un concepto anterior. Sin embargo, la metafísica ha tenido durante siglos una configuración poderosa que determinaba la meta y el método del pensamiento, y que no deja que ni tú ni yo la sustituyamos de esa manera por una nueva variante, ni mucho menos por una vuelta a Aristóteles. A este respecto, sería necesaria una configuración que estuviera suficientemente cerca de la metafísica tradicional como para poder seguir llevando su nombre, pero también tendría que estar lo suficientemente alejada de ella como para no ser arrastrada al remolino de su ruina. Y por ello, cualquier eventual intento de revitalizar la metafísica tendrá que contar con un fuerte viento en contra del pensamiento que viene

de prácticamente todos los puntos cardinales y tradiciones de Europa, y ello encima con la excepción de precisamente *aquella* metafísica, lo cual hace que semejante tipo de proyecto no resulte tampoco más rentable. Así, bien puede ser que de vez en cuando se alienten y promuevan metafísicas privadas, encendiendo por añadidura la «lámpara metafísica» allí donde la «lámpara de lo religioso» no alumbre ni caliente. Con ello no se pierde mucho, pero tampoco se gana nada.

4

Pero volvamos a la *Ciencia de la lógica* de Hegel: al igual que Fichte antes de él con su *Doctrina de la ciencia*, Hegel lleva a cabo aquí –en la línea de Kant– un «progreso en la conciencia de la libertad»; pues como ya habían hecho la filosofía trascendental y la *Doctrina de la ciencia*, la *Lógica* de Hegel renuncia a la pretensión por parte de la metafísica de ser un conocimiento racional de objetos reales: de lo ente, pero sobre todo del alma, del mundo y de Dios. Por tanto, a esta metafísica más temprana Hegel la coloca en sus años de Jena bajo el título de «metafísica de la objetividad», a partir de la cual se procede en primer lugar a la «metafísica de la subjetividad», y luego, más adelante, a la *Ciencia de la lógica*. En todo caso, si bien esta constituye un conocimiento racional, no es precisamente un conocimiento de objetos reales, sino de la razón misma o del pensamiento en cuanto lo más interno; no es un conocimiento de objetos trascendentes, sino de la constitución interna del pensamiento, y justamente con esto la *Ciencia de la lógica* eleva una nueva figura del pensamiento, aun cuando

esta «perspectiva totalmente modificada de lo *lógico*», de la que yo –en palabras de Hegel– hablé anteriormente, en *un* cierto aspecto, parta absolutamente de una figura tradicional del pensamiento. Hegel resuelve la tarea puesta por Kant de conferir efectiva realidad a la filosofía, entendida como un «sistema de la razón pura», a través de la «investigación categorial». En relación a esto quiero aludir brevemente a tres círculos problemáticos.

En primer lugar, en la base de toda investigación en torno a las categorías yace la convicción de que es una tarea central de la filosofía el establecer las determinaciones universales que le son constitutivas a todo ente. Con esto lo «ente» puede ser captado en el sentido estricto de una objetividad externa, es decir en el sentido de la ontología tradicional; sin embargo, también puede ser entendido en un sentido moderno más amplio, que incluye el «ser espiritual». Las categorías son determinaciones universales, en parte del ser natural, en parte del espiritual, y con ello ya está dicho (aunque solo tangencialmente) que, aun cuando deban naturalmente ser enunciadas, no tienen su lugar *únicamente* en el lenguaje. Sin embargo, en cuanto tales determinaciones universales, se sitúan frente a estos dos ámbitos que en su conjunto conforman el «mundo real» como algo tercero, pero como un tercero que no se acerca a ellos en absoluto de un modo meramente externo, sino como un tercero que se comporta tanto respecto al ser natural como respecto al ser espiritual como un «principio»: las categorías son «los principios internos, tanto [...] de lo ente como [...] del conocimiento de

lo ente»,[9] y como tales principios fundamentan a la manera de un «armazón» interno: lo ente no *es* simple, irregular e informe, sino que está configurado según estos principios. Tampoco nos está permitido pensar un mundo que no esté sometido a estos principios. E incluso los mundos no-reales [*nicht-real*] sobre los que a algunos les gusta en ocasiones divagar, permanecen –para variar– finalmente sometidos a aquellos. Sin embargo, en tanto principios del ser natural y del ser espiritual, las categorías no son tratables dentro del marco de la correspondiente filosofía real, sino en una parte del sistema separada de ambas formas. Los principios de lo natural no son algo natural, como tampoco los principios de lo espiritual son algo espiritual. Además, la validez de estos principios tampoco está limitada a ninguno de los dos ámbitos respectivamente –sea la filosofía de la naturaleza *o* la filosofía del espíritu–, sino que abarca a ambos, al menos tendencialmente. Esta estimación justifica ya la estructura del sistema hegeliano, pues junto a las esferas de la naturaleza y del espíritu y junto a la esfera de sus principios, no se puede encontrar ninguna otra, aun cuando se puedan imaginar muchas cosas.

En segundo lugar, la palabra «categoría» permite que se le asocien, desde Aristóteles, principios del ser de forma inmediata: «Los momentos fundamentales del mundo en su estructura objetiva completa»[10], y Hegel también pone la «Doctrina del ser» al comienzo de su lógica, señalando solo

9 *Ibíd.*, 12.
10 *Ibíd.*, 15.

como «categorías» en sentido estricto las determinaciones del pensar que se despliegan en dicha doctrina del ser. Pero esta apreciación hecha desde la perspectiva de la ontología y de un realismo teórico-cognoscitivo debe ser revisada en un doble aspecto bajo las condiciones de la filosofía moderna y especialmente de la filosofía de Kant. Para el idealismo teórico-cognoscitivo no hay en sentido estricto principios del ser, sino solo conceptos del entendimiento. Sin embargo, bajo estas condiciones el interés de la investigación categorial retrocede, desde el conocimiento de los principios del ser, al conocimiento que capta dichos principios. Y si simplemente se trata del conocimiento que capta tales principios o que incluso los genera, se hace así evidente el supuesto de que este conocimiento estaría también y especialmente bajo los principios. Pero así se desplaza la meta de la investigación categorial: la pregunta por los principios del ser es complementada al menos, cuando no sustituida, a través de la pregunta por los principios del conocimiento y por la relación entre ambos. Y si uno se pregunta primero por ellos, la respuesta no se restringirá a una mera transvaloración de los anteriores principios del ser en principios del conocimiento, sino que conduce hacia una ampliación considerable de los principios del conocimiento.

De reconocerse que hay «condiciones del conocimiento» y «principios del conocimiento», surge la tarea para la filosofía de cerciorarse de estas condiciones, es decir, de convertir también en objeto para sí mismos estos principios vigentes en todo conocimiento. Y justamente es este el programa de

la *Ciencia de la lógica*: no el colocar meramente los principios –sean como principios del ser o del conocer– dentro de su completud y de su orden, sino el de pensarlos en sí mismos. Sin un intento semejante, el discurso sobre «principios» o «condiciones del conocimiento» resultaría vano. Y si con ellos se trata de «condiciones del conocimiento», entonces tienen que tener también su lugar en la misma razón cognoscente, siendo por tanto el completo establecimiento y tratamiento de estas «condiciones del conocimiento» no otra cosa sino el «sistema de la razón pura».

Para terminar, si se comienza –con Kant– desde categorías cognoscitivas, pero entendiéndolas –como el nombre indica– como condiciones del conocimiento y viéndolas por tanto como necesarias, a asegurar su «validez objetiva», entonces la estricta separación entre categorías del conocimiento y categorías del ser será así esquivada, o: «La "validez objetiva" [...] presupone que la categoría del entendimiento es al mismo tiempo una categoría del objeto»[11]; de lo contrario, no se la podría abordar en absoluto con razón *como* categoría del *conocimiento* ni tampoco hablar de su «validez». Desde siempre han visto muchos en este punto el auténtico escándalo de la lógica hegeliana: en expresión de Hegel, que las determinaciones del pensamiento tendrían igualmente el significado de determinaciones del ser. Para una recepción que se mueve estrictamente dentro de las fronteras de la filosofía trascendental y que presupone su validez incuestionable,

11 N. Hartmann, *Ibíd.*, 6.

en aquel *dictum* se halla el pecado original *par excellence* de la filosofía; a saber, la caída en el estado anterior a la reinterpretación radical kantiana de las determinaciones –pensadas antes como ontológicas– en cuanto determinaciones del entendimiento, o sea, a la caída en una ontología precrítica. Pero la cosa no es tan sencilla. Hegel da con Kant el paso definitivo a una interpretación «subjetiva» de las categorías en cuanto «determinaciones del pensamiento». Sin embargo, las capta como determinaciones de un «pensamiento objetivo», es decir, al mismo tiempo como «determinaciones del ser» y, por tanto, le reprocha a Kant el haber ido demasiado lejos al comprender las determinaciones del pensamiento por miedo al objeto como *meras* determinaciones subjetivas y quitarles de esa manera –a pesar de sus esfuerzos por asegurar su «validez objetiva»– su sentido bueno.

Pues bien, me parece muy digno destacar que justo en este delicado punto Hegel reciba el respaldo de la moderna investigación categorial, y más aún por la parte de la que menos se podría esperar algo así: Adolf Trendelenburg, el poderoso crítico de la lógica hegeliana, y Nicolai Hartmann, quien sigue de cerca a Hegel en la filosofía del espíritu, pero que –como ontólogo– se encuentra asimismo entre sus críticos más constantes. Pues bien, semejante y sorprendente apoyo sin duda alguna no decide nada sobre la pregunta acerca de la verdad, pero sí permite desarrollar de nuevo esta pregunta y probablemente también con algunos menos prejuicios. Trendelenburg refuerza, en efecto, la diferencia entre conceptos fundamentales del pensamiento y conceptos fundamentales

de las cosas, pero puesto que no habría ningún pensamiento sin el ser que lo confronte: «los conceptos fundamentales del pensamiento (las categorías modales) se vuelven al mismo tiempo conceptos fundamentales de las cosas, en la medida en que estas son pensadas». Él habla realmente de una «comunidad» de pensar y ser, porque los mismos principios yacerían como base para ambos. En tanto «producidas en el espíritu», las categorías tendrían «aplicación en las cosas». Las categorías no serían «ninguna dimensión imaginaria, ninguna línea de apoyo inventada, sino conceptos fundamentales tanto objetivos como subjetivos»[12]. «Conceptos fundamentales tanto objetivos como subjetivos»: el crítico de Hegel, Trendelenburg, parece haberse puesto como tarea explicitar la concepción hegeliana de las determinaciones del pensamiento que son al mismo tiempo determinaciones del ser. También para Nicolai Hartmann las determinaciones del pensamiento hegelianas son expresamente «momentos fundamentales del mundo en su estructura objetiva completa, así como también momentos fundamentales del conocimiento del mundo»[13]. Por eso tiene la investigación categorial que concebir la categoría como categoría del objeto—de lo contrario no se pensaría como principio del objeto—, pero ya no puede, como en su fase ingenua, hacer abstracción de que estos principios del ser siempre nos serían accesibles solo como pensados, en tanto principios del pensamiento, es decir como «conceptos

12 Trendelenburg, *ibíd.*, 364–378.
13 Hartmann, *ibíd.*, 15.

fundamentales tanto objetivos como subjetivos». Y todavía se añade algo más: son conceptos fundamentales cuyo despliegue puede «proceder dentro de amplios límites de una manera no metafísica». Solo su interpretación secundaria puede diferir, sin embargo, esta «interpretación metafísica de los principios que pasa por encima de su origen es para su contenido ontológico absolutamente irrelevante»[14]. Hegel señala expresamente que las «formas objetivas del pensamiento» son «independientes del sistema metafísico, aparecen lo mismo en el idealismo trascendental que en el dogmatismo; este las llama determinaciones de entes; aquel, del entendimiento»[15]. También aquí encuentra Hegel la aprobación de la moderna investigación categorial.

III

EL FINAL DEL DERECHO NATURAL

1

Esta visión de la *Ciencia de la lógica* de Hegel como una doctrina de las categorías indiferente con respecto a la metafísica —bajo el primado de las categorías cognoscitivas—, así como de la relación de Hegel con Kant, necesitaría de más explicaciones, pero lo interesante aquí para mí es que se ponga a la vez, al lado de la *lógica* como nueva figura del pensamiento, la nueva

14 *Ibíd.*, 14f.
15 GW 10.825

figura simultánea de la realidad efectiva, entendiendo esta desde luego igualmente como realidad *pensada* (con lo que se demuestra una vez más, dicho sea de paso, el primado del pensamiento). Sin embargo, por repetir mi pregunta inicial: «¿Qué tiene que ver la calma desapasionada de un conocimiento pensante con el estruendo de los acontecimientos políticos del día a día?». Pues bien, con el estruendo de los acontecimientos del día a día, de hecho muy poco. Pero detrás de este estruendo existen también desarrollos –¡y desarrollos propios del pensar!– que han sido los primeros en liberar ese ruido. Y estos desarrollos están completamente en analogía con aquellos de los que hablé antes cuando tenía puesta la mirada sobre la lógica. Pues también ellos se pueden caracterizar como un «progreso en la conciencia de la libertad». O, por expresarlo de forma llamativa: al «final de la metafísica» le corresponde el «final del derecho natural».

Sin embargo, esta fórmula del «final del derecho natural» requiere urgentemente ser precisada –mucho más que la del «final de la metafísica»– y no tanto porque también hoy sea rechazada desde algunas partes que prefieren aferrarse a un derecho natural, sino porque en la época anterior a Hegel el derecho natural hizo su aparición en diversas figuras, también en aquellas que anunciaban ya bajo el título de «derecho natural» el mismo «final del derecho natural». Es el caso de Kant y sobre todo de Fichte, con la transformación por parte de ambos del derecho natural anterior en un derecho racional, pero también, en definitiva, ya en Thomas Hobbes con su comprensión de la *lex naturalis*, estrictamente opuesta

a la comprensión tradicional del derecho natural. Esta diferencia entre el derecho natural tradicional y el moderno la quiero ilustrar, de todos modos, de forma llamativa y por eso también abreviadamente con un ejemplo: bajo el dominio del derecho natural tradicional no se convoca a una asamblea constituyente –ni después de Cádiz ni tampoco en otros lugares–. Bajo el dominio de un derecho natural «moderno» pensado a la medida de la teoría contractual, en cambio, la redacción y aprobación de una constitución es realmente el primer y constitutivo deber ciudadano.

2

Esta diferencia descansa sobre el brusco cambio epocal en el pensamiento jurídico, que entra en la primera modernidad –con Thomas Hobbes– a pasos agigantados, pero que solo se impone paulatinamente y cobra el estatus de una convicción general recién a comienzos del siglo XIX: a saber, la convicción de que todo derecho parte de la voluntad, y no de una suerte de «naturaleza». Lo que entonces hay que precisar inmediatamente es que: yo llego a ser autor de mis determinaciones jurídicas a través de mi voluntad, pero no a través de actos unilaterales por parte de mi voluntad. A través de actos volitivos unilaterales no se produce ningún derecho, de la misma manera que tampoco Robinson Crusoe produce derecho con actos de voluntad y acciones, mientras se encuentra solo en su isla. El derecho –en el sentido del pensamiento jurídico, fundado gracias a Hobbes, que existe desde la primera modernidad– siempre es primero el resultado de un acuerdo de

dos o más voluntades[16]. Y es en este acuerdo donde radica la instancia que obliga, no en una «naturaleza». A pesar de la larga y también venerable tradición del discurso sobre la *lex naturalis*: «la naturaleza» no da leyes, en todo caso –si se entiende *lex naturalis* en el sentido de Spinoza[17]– establece límites físicos a mi acción, pero no establece ninguna norma y tampoco produce ningún carácter vinculante. Las obligaciones no son ni algo natural ni algo dado naturalmente.

La convicción –formulada por primera vez por Hobbes– de que todo derecho y toda normatividad surge del acuerdo de voluntades que toman parte en ella, conforma la base de todas las actividades posteriores de la instauración de la Constitución, pero también de todas las acciones revolucionarias (y que con bastante frecuencia desembocan en lo mismo). De esto se puede uno convencer fácilmente si vuelve solo *un* paso por detrás de Hobbes, a un teórico del Estado, en muchos aspectos ya tan «moderno», como es Jean Bodin. También él habla de «voluntad», pero solo de la voluntad del soberano y de la voluntad de Dios, que queda por detrás del soberano.

16 Tanto para Kant como para Hegel, ello es desde luego evidente, como se muestra ya en su fundamentación del derecho sobre la propiedad, en la medida en que la *prima occupatio* precisa incluso de (al menos) un acuerdo ulterior. De modo que no basta una mera implantación unilateral de signos de propiedad, sino que tales signos han de ser, no solo conocidos, sino reconocidos.

17 Baruch de Spinoza, *Tractatus politicus*, II, § 2-8. En Spinoza, *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Abhandlung vom Staate*. Übersetzung, Anmerkungen und Register von Carl Gebhardt. Einleitung von Klaus Hammacher. Hamburgo, 1977, 59-64.

El recurso conceptual de Bodin a la voluntad, al «placer» del soberano (*Car telle est nostre plaisir*), contiene una fuerte recusación de una génesis del derecho a partir del acuerdo de la voluntad. No es a partir de ella como surge el carácter vinculante, sino precisamente a partir del «placer» parcial del soberano, que de nuevo no descansa sobre un derecho creado intersubjetivamente, sino sobre el propio «poder» [*Gewalt*] del soberano, sobre la *potestas* y, en última instancia, sobre su «*potestas* absoluta».[18] En esta *potestas*, la cual no está constituida como concepto jurídico sino tomada como *factum*, radica la competencia de promulgar leyes y con ello el fundamento del carácter vinculante[19], pero únicamente dentro del marco delimitado por las «leyes de Dios y de la naturaleza». Bajo estas condiciones, la elaboración de una constitución sería absurda. Solamente, y en la medida en que

18 Jean Bodin, *Six Livres de la République*, París, 1583, especialmente libro I, cap. 8; vgl. Bodin, *Über den Staat*. Auswahl, Übersetzung und Nachwort von Gottfried Niedhart, Stuttgart 1987, 26. Con la voz «plaisir» se indicaba «que las leyes de un Señor soberano, aun cuando se basaran en buenas y acertadas consideraciones, no dejaban de ser el resultado de su libre y voluntaria decisión».

19 Tiempo después, también Spinoza expresó esta conexión entre derecho y poder, entre *ius* y *potestas*, con la contundencia que le es propia: véase Baruch de Spinoza, Tractatus theologico-politicus, Günter Gawlick y Friedrich Niewöhner (eds.), Darmstadt, 1979, Cap. XVI, 466: «Nam certum est naturam absolute consideratam jus summum habere ad omnia, quæ potest, hoc est, jus naturæ eo usque se extendere, quo usque ejus potentia se extendit; naturæ enim potentia ipsa Dei potentia est, qui summum jus ad omnia habet», 476: «ostendimus jus naturale sola potentia uniuscujusque determinari».

la voluntad, la voluntad *libre* y *unánime*, sea reconocida como la fuente de todo derecho, puede pensarse en la elaboración de una constitución y en hacerla entrar en vigor. Y la historia tan inestable de la Constitución de Cádiz muestra a la perfección que el problema decisivo radica en lo siguiente: un monarca que deriva su derecho a gobernar de la «naturaleza» o, mejor todavía, directamente de Dios, solo puede ver la actividad constituyente como una rebelión y como una infracción contra el orden eterno del derecho.

3

El final del viejo derecho natural es, por tanto, la condición necesaria de las constituciones modernas, las cuales derivan su carácter vinculante del consentimiento de sus súbditos. Este final es introducido y provocado precisamente a través de la convicción de que la fuente de toda normatividad yace en la subjetividad, en la voluntad de los implicados. Con esta convicción se ha llevado a cabo un decisivo «progreso en la conciencia de la libertad». Y, por cierto, un progreso del que cabe esperar que no llegue a caer nunca más en el olvido: tanto siguen actuando aún hoy muchos, como si prefirieran hacer que se olvide. Y pocos hay alrededor de 1812 que expresen de forma tan elocuente esta convicción como Hegel. Se mantiene firme en la tradición que funda Hobbes y que llega hasta él a través de Kant, la cual deriva todo derecho y todo carácter vinculante exclusivamente de la voluntad. Pero esto hay que precisarlo en varios aspectos. Por una parte, para Hegel el derecho tampoco emana de actos

de voluntad aislados, sino exclusivamente del acuerdo de las voluntades particulares implicadas. Lo que se ve realizado en este acuerdo es –como gusta de decir Hegel, acentuándolo más que Hobbes y que Kant– el «derecho infinito» del individuo, *su* interés. En él radica también el momento justificado, aunque –según Hegel– mal entendido, del contractualismo. Pero esto concierne solo a la parte formal. Es más relevante todavía la diferencia en la otra parte, la material. A diferencia de Hobbes, pero también de Kant, Hegel completa esta fundamentación formal del derecho *únicamente* en la voluntad de los que toman parte por medio de una aclaración exhaustiva del concepto de voluntad. La introducción a sus *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* conforma en conjunto –en cierto modo como pequeño boquejo de la filosofía del espíritu subjetivo– una guía hacia el concepto de derecho pasando por el concepto de la voluntad libre.

4

¿Qué es entonces la voluntad? Ante todo no es algo que se contraponga al pensamiento, sino en sí misma solo «una manera especial del pensamiento»[20]. La voluntad contiene siempre dentro de sí momentos teóricos *y* prácticos y solo es voluntad cuando quiere *algo*, es decir cuando *se* determina, cuando se pone objetivos. En primer lugar es la «voluntad natural», singular, finita, inmediata, y también es una voluntad absolutamente justificada, pero solo dentro de los límites

20 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 4, Zusatz.

que se le ponen. Aparte de eso es voluntad que decide *algo* y que *se* decide, voluntad efectivamente real y, finalmente, solo *la* voluntad que –en cuanto inteligencia pensante– disuelve en la universalidad la inmediatez de la naturalidad y la particularidad de sus objetos, contenidos y objetivos, es la verdadera voluntad, la voluntad libre: la voluntad que solo se tiene a sí misma, la libertad como contenido. Por tanto, no hay que preguntarse cómo la voluntad singular, inmediata y abstracto-formal sale de sí y llega a una meta superior; más bien, el momento de la universalidad es siempre ya efectivo en la voluntad misma, por ser esta una voluntad pensante. Este momento saca a la voluntad por encima de su inmediatez y particularidad, y confiere a sus posiciones el carácter de la universalidad. Y este saber sobre su libertad, esta «autoconciencia que se capta a sí misma como esencia a través del pensamiento y que se separa así precisamente de lo azaroso y de lo no verdadero, constituye el principio del derecho, de la moralidad y de toda costumbre»[21]; y yo añado: justamente constituye también el principio de la elaboración y realización política de las constituciones.

Como tal principio del derecho, es un principio que al mismo tiempo configura la realidad, lo que permite al menos hacer todavía una pequeña alusión a la mediación que está requerida en ese paso: razón e historia no se rompen en pedazos a su nivel abstracto, puesto que ambas están contenidas en la voluntad. Pensamiento y razón son momentos de la voluntad

21 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *op. cit.*, § 21.

en tanto que esta es una fuerza configuradora de la realidad y especialmente de la historia, seguramente no de una voluntad que pertenezca meramente a una única persona, sino de una voluntad que tanto precede a los actos singulares de la voluntad como resulta de ellos. Dado que ella tiene, en cuanto voluntad, el carácter de establecer objetivos y contiene en sí la particularidad, está siempre ya prefigurada a través de la historia, y dado que también, en cuanto voluntad pensante, se ha dirigido siempre a la universalidad, ya siempre ha entrado en las configuraciones históricas y transforma la facticidad con la que se encuentra en configuraciones de la libertad. Debido a esta identidad entre razón e historia, toda exigencia de una supuesta razón que se comporta externamente respecto a las relaciones dadas históricamente y que ignora la razón inmanente a ellas, es la exigencia de una razón meramente abstracta que destruye la realidad efectiva. Igualmente, una exigencia apoyada en la mera facticidad de una situación histórica es una exigencia carente de razón si no media, con el contenido interno de la historia, el progreso en la conciencia de la libertad. Ahí radica también la razón de que las constituciones, que bien podrían ser así de «progresivas» y «racionales», no puedan ser impuestas desde fuera. Asimismo esto es una experiencia histórica, por lo demás una experiencia que Alemania y España comparten en los años que rondan 1812.

5

Por consiguiente, la fuente de toda normatividad no radica ni en la razón –ahistórica–, ni en la historia –irracional–. Radica

en la voluntad racional, en la medida en que esta se deja interpretar como razón históricamente realizada y realizadora, y radica en la historia, en la medida en que se piensa esta como historia de la razón y de la libertad. En cambio, es destructor de la realidad efectiva todo intento de volver a un momento anterior a la unidad de razón e historia en la voluntad libre que se dirige a la realización de la libertad, como también el de pretender fundar las normas solo a partir del momento de la razón –abstracta– o bien solo a partir del momento de la facticidad histórica.

Pero a lo mejor no se debería decir –con Hegel– que únicamente el saber del espíritu sobre su libertad constituye el principio del derecho. En verdad, la voluntad libre siempre ha sido el principio del derecho, también allí donde la voluntad no sabía nada sobre su libertad y ha presentado las normas que se ponía a sí misma –al tiempo que las aclaraba– como dadas por la naturaleza o como posiciones de una voluntad divina ajena. Este saber del espíritu sobre su libertad solo crecerá en la filosofía práctica de la modernidad y se sabrá también *como* principio del derecho y de la moral. Las normas ya siempre se configuraron en su contenido exclusivamente por medio de la razón humana, y ciertamente por medio de una voluntad que siempre se dirigía a lo universal y que, al mismo tiempo, siempre mediaba con realizaciones vitales concretas. Lo único nuevo es que en la modernidad esto también se sabe, y de ahí surge el problema de si las normas pueden desplegar como antes la misma fuerza vinculante sin pasar por «la naturaleza» o por la legislación divina y sin el

rodeo de su santificación. Pero a la vista de tales reflexiones, conviene tomar nota – ya sin más ilusiones – de que, visto en conjunto, el carácter vinculante que anteriormente debía ser asegurado a través del rodeo de la fundamentación religiosa bien poco fructífero ha sido. «El pequeño Dios del mundo siempre ha sido de la misma ralea», y ha contravenido las normas aprobadas por Dios no menos que las establecidas, tanto ayer como hoy, por la sociedad. En este caso, quizás pueda considerarse incluso superior el principio que ciertamente Hegel no inventa, pero sí llega a formular con fuerza: la idea de que todas las configuraciones del derecho son configuraciones de la voluntad libre y que precisamente de ahí surge su carácter vinculante.

ESTADO DE LA LÓGICA Y LÓGICA DEL ESTADO

Bernard Bourgeois

Traducción de Luciana Cadahia

1

La coincidencia de dos acontecimientos no puede ser en sí misma un acontecimiento. Esta cuestión invita a plantear la contemporaneidad, indicada por los organizadores del congreso, entre la elaboración de la Lógica hegeliana (1812-1816) y la empresa constitucional europea (1789-1830) –la cual no es ni necesaria ni esencialmente española–. No se puede ignorar la diferencia de duración y de ritmo entre la brevedad de la constitución ideal de la razón lógica en Hegel (cuatro años) y la lentitud de la racionalización o logización (*logicisation*) real de la constitución política aquí evocada (cuarenta años), puesto que el resultado de cada una no ha sido el mismo. Es sabido que la constitución lógica de Hegel es la efectuación asumida de la lógica en la filosofía de lo real, más precisamente, en el espíritu objetivo ético-político. Esta ha sido fijada en

el elemento del pensamiento, sin una oposición seria, entre su verdad interior y su verificación externa. Por otra parte, parecería problemático corroborar esto último cuando nos referimos a la racionalización histórica de las constituciones políticas después de finales del siglo XVIII. Pero si leemos esta historia a través de la mirada hegeliana ¿no deberíamos constatar que, muy probablemente, ella ofrece una alternativa o alternancia entre, por un lado, la constitución inmediata e intuitiva de un Estado en su ser simple —como la consagración formal de la voluntad espontánea, natural y efectiva del uno, de los muchos o de todos— y, por otro, la constitución mediatizada y reflexiva de un Estado en su esencia, como entendimiento fijado en la abstracción del derecho, antes que como rebasamiento racional o propiamente conceptual, de un Estado concretizado como voluntad efectiva del derecho? Como si la constitución del Estado no consiguiera realizar el sentido absoluto del ser, expresado en la tercera y última parte de la Lógica ontológica de Hegel, en tanto libertad verdadera de la persona ¿no niega esta discordancia entre los destinos respectivos de la Lógica hegeliana —considerada en sí misma— y la constitución política en sus vicisitudes modernas y contemporáneas, la coincidencia, presentada por Hegel como acontecimiento último de la historia, entre una razón filosófica y una razón política que delimitaría el común acabamiento?

Por eso quisiera recordar, en primer término, y antes de examinar la verdad de la afirmación de Hegel, el sentido hegeliano del acontecimiento en cuestión. En segundo término,

problematizar la crítica filosófica pasada por alto en la filosofía hegeliana entre la filosofía y la historia política, y, en tercer lugar, ofrecer una reflexión actual sobre la mutación fenomenal del mundo político que sobrepasa la teoría constitucional de Hegel.

2

Para Hegel, la libertad filosófica y la libertad política aparecen al mismo tiempo en Grecia, puesto que en el cumplimiento simultáneo de la Lógica ontológica como principio de la filosofía y de la constitución como principio de la política, el vínculo original del pensamiento se libera como filosofía y el de la política como acción de los hombres. Tanto la filosofía como la política se han desarrollado conservando esta auto-diferenciación inmanente—y no trascendente bajo una exterioridad dominante, especialmente religiosa—, y como su constitución, síntesis o sistematización, en un caso, de pensamientos, en el otro, de actos. A decir verdad, Hegel, en tanto que pensador absolutamente sistemático, no se contenta con un simple paralelismo o interacción entre la filosofía y la política, lo cual mantendría una diferencia entre ambas y limitaría su identificación sistemática racional. Es necesario llevar —inmanencia obliga— el vínculo recíproco de la historia de la filosofía y de la historia de la política hacia uno de los dos términos. Pero esta misma preponderancia afirmada de este modo se vuelve nuevamente recíproca. En efecto, para

Hegel el sentido, identificación pensante, es siempre leer de antemano en lo vivido sensible práctico, originalmente diferenciado, donde este se encarna, y es gracias a la experiencia de esto último como se da la operación de aquel.

Y es en la diferenciación de la vida política aguzada como contradicción que se encuentra la misma filosofía, puesto que a la vez que libera a la vida devenida como un desafortunado individuo reprimido en su propia interioridad pensante, incita a este a superar (por y desde el pensamiento que exige la unidad) la escisión entre él mismo y la realidad mundana en sí misma escindida. Es decir, así como la política *condiciona* la existencia de la filosofía, esta, a su vez, *determina* la esencia o el sentido de la política.

Del primer lado de esta relación ambigua, la negatividad del movimiento de la política, a la luz de su decadencia momentánea, libera a sus agentes en el ejercicio tardío de su pensamiento. La libertad filosófica no es más que una reacción en la libertad política, siendo esta la que le proporciona la ocasión y el material para la actividad ideal del pensamiento —la realidad que apasiona el actuar humano efectivo—, que se esfuerza por reconciliar en él la urgente e imperiosa situación de desgarramiento. Retomando y desarrollando un tema ya presente en Kant, Fichte y Schelling, Hegel hace, entonces, de la historia política o estatal la base real de la historicidad global del espíritu proyectado también en el apogeo filosófico de su cultura. Sin embargo, la auto-negación de la política no tiene más que un efecto positivo, y propiamente filosófico, en tanto que es ella misma negada por la espontaneidad o

auto-posición que, en el hombre, es su libertad esencial, pero también es una auto-posición que, debido a su infinitud pensante, controla toda la finitud empírica; la libertad filosófica no es, pues, simple y llanamente un *efecto*, sino más bien una *reacción* en el mundo que la destina y oprime. Y es en y por la profundización del pensamiento que auto-crea y opone en su realización superficial los sentidos dados entre ambos, que el hombre filosófico elabora un proyecto mundano reconciliador del que tendrá luego la audacia de emprender como realización política. Así la revolución propiciada por el pensamiento determina la del mundo existente: «Una vez que el reino de la representación está revolucionado, la realidad efectiva no puede subsistir»[1]. Que la construcción o constitución política se prepara y se funda como una suerte de construcción o constitución filosófica del mundo del pensamiento es *leitmotiv* del idealismo alemán. Aquí lo ilustraré, pues, a partir de dos referencias que siendo menos elocuentes en términos políticos se vuelven más significativas. Si bien Schelling declara en su filosofía primera racional o negativa que: «la constitución del Estado es una imagen de la constitución del imperio de las ideas»[2] y añade en su filosofía última, religiosa o positiva: «si llegáramos a quitar del Estado y de la vida pública todo lo que allí hay de metafísica,

1 G. W. F. Hegel, *Carta a Niethammer*, 28 octubre de 1808, en *Briefe von und an Hegel*, ed. J. Hoffmeister, I, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1952, p. 253.

2 Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques*, trad. J. F. Courtine y J. Rivelaygue, en *Philosophies de l'Université*, L. Ferry *et al.*, París, Payot, 1979, p. 125 (trad. Buenos Aires, Losada, 1965).

este se desplomaría»[3], es Hegel quien intensifica de manera decisiva la pre-determinación filosófica de la constitución de la política.

Por eso, antes de Hegel, la política no estaba fundada, puesto que ella se apoyaba sobre la simple afirmación de relaciones racionales, a partir de una serie de términos heterogéneos que, debido a su contenido, no permitía considerar a la filosofía fundando la política. Así, retomando el ejemplo citado, Schelling aproxima las relaciones de subordinación entre filosofía y política en el interior de series cuyos términos, puestos en correspondencia, son tanto de contenido diferente como absoluto y monárquico: las ideas y los ciudadanos, las cosas y los esclavos. Pero, una analogía subjetivamente planteada no es una fundación dada objetivamente. En el fondo, el idealismo alemán prehegeliano no sobrepasa, en este punto, la ecuación ya afirmada por el pensamiento griego entre el *philosophein* y el *politeuein*. Por eso, la filosofía no es ahí originariamente una *ontología* que deje al ser fundarse y fundar todo ser a partir de ella, y en virtud de una necesidad inmanente que hace de la filosofía una *lógica* universal de tal ser —especialmente en el ser político, donde ella sabría tener su presuposición privilegiada—. Así, la fundación filosófica de la política no podía realizarse ni en una Lógica que fuera ontológica u objetiva, sino trascendental o subjetiva (Kant, Fichte), ni tampoco en una ontología que fuera una Lógica

3 *Id.*, *Philosophie de la Révélation*, I, trad. J. F. Marquet y J. F. Courtine, París, PUF, 1989, p. 45 (trad. Universidad de Navarra, Pamplona, 1998).

total, sino de entrada una filosofía particular de una naturaleza (Schelling). Hegel, en cambio, hace de la filosofía la ciencia fundadora de todo lo que es, constituyéndose en una ontología lógica o una lógica ontológica capaz de imponer como auto-fundación de la política en todo su ser tanto lo real-existente como lo ideal-esencial. La lógica especulativa se convierte en la lógica de la política efectiva.

Por eso, Hegel adelanta las razones lógicas de su filosofía del derecho, sobre todo y especialmente como filosofía del Estado, cuando trata de determinar la constitución de este como derecho estatal interno. Esta constitución es la diferenciación organizadora de la identidad en sí como voluntad soberana del Estado, entendida como unos poderes que expresan y articulan los momentos esenciales de la actualización de esta voluntad. Esta auto-diferenciación de la identidad en sí, como racionalidad del querer político, es sobre todo determinada lógicamente en su tercera y última parte, donde el ser es pensado en su verdad conceptual, y la Lógica establece este ser *in fine* como personalidad o subjetividad acabada en la voluntad libre o de auto-determinación. Así, los tres poderes de la Constitución verdaderamente racional vienen a ser la politización de los tres momentos del concepto: la universalidad expresada como legislación, la particularidad como gobierno y la singularidad como el principio encarnado de la soberanía del Estado. No son las «razones» puramente positivas recogidas del entendimiento, aplicado al imperio como justificación de la singularización física heredada del poder monárquico constitucional como

querer natural-nativo, sino que es, y Hegel insiste en esto, el vínculo conceptual del sí mismo lógico y del ser natural. Esto es lo que induce a recusar, como contenido de la verdad última de la historia política, aquello que el entendimiento contemporáneo considera como la Constitución más acabada, la que verificaba el poder legislativo a partir del poder supremo del juez. Es verdad que el concepto lógico estructura también, según Hegel, la realización histórica de la razón práctica o de la libertad concreta, y toma en consideración (como de sus fracasos prematuros, semejante al de la Constitución impuesta en la España de Napoleón) la persistencia actual en sus constituciones abstractas. Así, desde todo punto de vista, el concepto aparecería, en Hegel, como la soberana verdad de la Constitución política.

3

Es precisamente esta afirmación del poder del concepto, reivindicado aún en sus negaciones por la experiencia política, lo que el joven Marx rechaza en la crítica del estado hegeliano que redacta en 1843, puesto que, en nombre de la realidad concreta de la historia como elemento inmediato de la política, ve allí una absolutización del *a priori* lógico. Así, la yuxtaposición de dos expresiones cruzadas, que figura en el texto en cuestión: el estado de la Lógica y la lógica del Estado (o la Constitución del Concepto y el Concepto de la Constitución, que la temática de la presente reunión pone

en movimiento de forma programática), Marx la ha «hegelianizado» hasta sus últimas consecuencias, en la forma de un discurso con un contenido de entrada antihegeliano. Las declaraciones incisivas y brillantes de Marx son bien conocidas por todos. Marx opone a la Constitución del Concepto hegeliano, el cual disuelve la realidad de la Constitución en la idealidad del concepto, el concepto de la Constitución que elabora empíricamente, confiriéndole la realidad objetiva histórica de esta. Marx desea sustituir la realización política ficticia, mitificante y puramente ideal de la Lógica universal, por la lógica real y particular (del objeto particular en tanto que real), que es la vida política como tal. Pero la externa recusación marxiana a la elección lógico-idealista de Hegel, se muestra como una refutación realizada desde el interior de la razón reivindicada por este y su principio de no-contradicción. Según Marx, el paso de Hegel aparece como contradictorio, ya que a través de este pretende «deducir», es decir, poner *a priori* a partir de un contenido lógico, las expresiones racionales de los primeros lineamientos del Estado, pero esto solo puede recogerlo mediante una abstracción que elimina la significación efectiva de la experiencia política, entendida como contenido extra-lógico y político. El doble movimiento de negación, propiciado por Hegel entre la racionalidad y la realidad que proclama especulativamente la identidad, anularía como acontecimiento *hegeliano* y, por tanto, como acontecimiento en general, la contemporaneidad de la clausura lógica de la filosofía y de la constitucionalización experimentada por el Estado. La veracidad del acontecimiento

histórico, según Marx, sería la contemporaneidad de la promesa consciente de la revolución social de la constitución política y la liberación real del pensamiento respecto a su mitificación lógico-filosófica.

Tal sería el acontecimiento marxista de la coincidencia antihegeliana del pensamiento constituido en su verdad y de la constitución probada en su realidad. Pero no ha sido confirmado históricamente, como debía manifestarlo y como lo ha manifestado el destino político ulterior del marxismo. La historia que Marx invocaba como juez que condena la filosofía hegeliana, sobre todo del derecho, en vez de haberse revelado como una historia real, se mostró como la idea que Marx se hacía de la historia. Una idea cuya verdad no estaba en absoluto garantizada, menos aún en la fragilidad denunciada por Marx acerca del pensamiento de Hegel. Esta denuncia, en efecto, no tiene mucha pertinencia. Ahora me gustaría precisar y profundizar, a partir de algunas consideraciones, la justificación hegeliana de la fundación lógica de la verdad constitucional de la consumación del Estado. Es necesario recordar que, para Hegel, el «Aristóteles de los tiempos modernos», el recurso a la experiencia sensible más inmediata, además de no contradecir la razón especulativa, es justificada por ella en su absoluta necesidad, puesto que nada conseguimos si no lo hacemos, primero, de manera exterior. Todo sentido, en su contenido menos sensible, es descubierto desde el inicio de manera sensible, puesto que la verdad aparece como lo absoluto encarnándose. Sobre todo porque lo que aparece es la verdad que prueba, en su desarrollo dialéctico

(y no deductivo como despreciaba Marx), la forma conceptual que obedece a su propia ley y se adelanta, al realizarse natural y espiritualmente (sobre todo políticamente) en su contenido nuevo, cuando pone de manera necesaria (analítica) su ser concreto (sintético), en tanto negación del no-ser que es su abstracción original, lógica o idealidad natural. En su generosidad ontológica, el concepto hegeliano es el escultor de todo lo que existe. Este tiene, pues, una habilidad universal, particularmente política y constitucional del concepto. El acontecimiento hegeliano sale reforzado de la crítica marxista. Pero es la historia postmarxista real, en la actualidad del derecho político efectivo, la que pone en cuestión la afirmación de tal acontecimiento.

4

Si la racionalidad de la constitución política, que se demuestra por la posibilidad misma de su fundación conceptual, funda su poder al asegurarse una organización coherente e identificándose con los diferentes momentos de la vida política real, ¿no debe esto poner en duda la verdad reivindicada por la teoría hegeliana, dado que esta parece desbordada por la actualización mundial de aquella? La esencia social de la mundialización (objetivamente: técnico-económico-financiera y subjetivamente: cultural) ¿no hace más que desgarrar sus dos aspectos, a saber: el lado exterior de la constitución política nacional del Estado y el lado interior del edificio del

derecho político hegeliano, que presuponía la realización del Estado-nación clásico? La creciente interdependencia social de las antiguas economías nacionales, actualmente sometidas —como un destino— a su unidad mundializada, parece no poder ser dominada por los Estados existentes, y menos aún por un Estado mundial al cual podría ser atribuido —por cierto, contra la convicción de Hegel— el modelo estatal racional propuesto por este. Esta falta de realización destruiría toda la verdad filosófica hegeliana de la ecuación entre lo racional y lo real al nivel de la existencia política y anularía el acontecimiento hegeliano entonces revelado, esta vez, por la realidad histórica más actual, como puramente supuesto.

La mundialización en curso, aunque no originalmente política, parece suscitar y manifestar el carácter obsoleto del derecho internacional tal como Hegel lo había fijado, a saber: como derecho que tiene como sujeto los Estados-nación. Esta mundialización multiplica los actores del derecho, tales como: los actores institucionales creados por los Estados, tanto universales (desde la Organización Mundial del Comercio a la Corte Penal Internacional) como particulares (la Unión Europea, el Tribunal de Justicia de la Unión Europea, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos...) y los actores no institucionales simplemente aceptados o tolerados por los Estados (las organizaciones no gubernamentales...). Esta intervención en los dominios económico, jurídico y cultural, que no siendo propiamente políticos, sino administrativos, compiten en el fondo con la autoridad de los Estados, a través de una «gobernanza» mundial que emerge de estas redes que reivindican el

valor supranacional de esta intervención intranacional. A su vez, también limitan la constitución del Estado volviéndolo más frágil y desarticulando los poderes internos de este[4].

La objetividad estructural y funcional de estos poderes, expresión unívoca y estricta de la prescriptiva soberanía jerarquizada del Estado, es al menos relativizada por el subjetivismo consensual, puesta en obra a partir del desestabilizante autoexamen de un complejo derecho interpretativo y moralizante, en nombre de los derechos humanos, de la Constitución y del edificio que ella funda. Así entendido, la constitucionalización del derecho político somete los poderes entonces consumados y desviados, en particular el poder legislativo de la voz del pueblo o el control del juez constitucional, y corre el riesgo de crear una tensión entre el principio del Estado y el derecho[5].

Solo mediante una profunda renovación de la síntesis estatal hegeliana, el derecho político contemporáneo puede ser empleado para dirigir la interdependencia complejizada de la vida social mundializada, a partir de una gobernanza nacional, internacional y supranacional flexible, que descanse sobre la puesta en red móvil de las competencias y las responsabilidades múltiples.

Sin embargo, es necesario decir que ni la realidad ni su pensamiento afirman un Estado mundial único, puesto que

4 Para este punto me remito a la obra de Mireille Delmas-Marty *La refondation des pouvoirs*, París, Le Seuil, 2007.

5 Cf., Dominique Terré, *Les questions morales du droit*, París, PUF, 2007.

la unidad verdadera no sería solamente objetiva, es decir, organizacional, sino también subjetiva, entendida como una comunidad universal de tipo nacional acontecida en las lentitudes de la historia –Hegel señalaría que la Constitución racional descansa necesariamente sobre una vida «ético-política» históricamente acontecida–. Es por eso que, en el fondo, la compenetración creciente del derecho estatal (*stricto sensu*) y del derecho maleable extra, infra y supraestatal es alcanzada siempre gracias a aquel, en tanto su alfa y omega, ya que la fuerza realizadora del derecho, esencial en tanto que derecho, permanece nacional-estatal. El derecho, a pesar de su transformación actual o posmoderna, sigue siendo, por la misma fundación real exigida por él, hegeliano. Que el derecho deba poner en movimiento, en el contexto mundializado socio-económico-cultural, un contexto jurídico-político que se mundializa, no requiere en absoluto el abandono de los principios elaborados por la razón hegeliana.

Al interior de sí mismo –como al exterior de él, aspecto que solo mencionaré de pasada–, el Estado hegeliano tiene la más grande empresa de la sociedad civil, en su opinión y en su propio trabajo, reconociendo su vocación cosmopolita. Pero si esta sociedad, a la vez liberal y solidaria, participa de manera diversa en la actividad política (por ejemplo, a través de la autogestión comunitaria y la elección parlamentaria), es ahí donde se sobrepasa políticamente, según el orden racional riguroso del derecho estatal, y no en una determinación social de la política. En cuanto a un desbordamiento estatal constitutivo de la Constitución racional de Hegel, no es seguro que

lo remita a un pasado contingente. Así, la existencia de una Corte constitucional que, al garantizar la confirmación de sí reflexiva de la soberanía, haría mejor en dirigir los tres poderes como simples momentos del Estado, pero esto aparece como el traslado, a una instancia colegial, de la responsabilidad totalizadora confiada por Hegel a uno de los poderes ya existentes: el del Jefe de Estado. Si cada poder debe afirmar en su ejercicio los otros poderes, entonces todo el Estado se convierte en el monarca constitucional, interviniendo así en el gobierno y la legislación en tanto que responsable último, que aparece como el Uno, el más capacitado para ser el guardián de la soberanía del Estado. Se puede poner en cuestión la solución hegeliana —como Hegel recusaba la Constitución americana—, pero no presumir de haber sobrepasado radicalmente la problemática a la cual esta respondía. Los debates presentes no han vuelto inactual la filosofía de Hegel.

5

La realidad contemporánea del derecho público no invalida, pues, la concretización política de la ontología racional de Hegel, determinada, por otra parte, por su lógica del concepto o de la libertad. Esta permanece rechazada o ignorada de manera multiforme por el pensamiento de nuestro tiempo, a pesar de no haber sido refutada en su propio nivel. Y la coincidencia justificada por Hegel del cumplimiento de la lógica ontológica y de la política no ha sido reemplazada ulteriormente por

otra. Pues, por lo demás, su idea no ha sido descalificada, que yo sepa, de manera racional (de cualquier manera que se entienda la razón, incluso como poco razonable) y, por eso estamos, me parece, perfectamente autorizados a revisar este acontecimiento que marca la cultura moderna que Hegel ha pensado, y que debe conservarse como un momento necesariamente privilegiado.

HEGEL Y EL ATEÍSMO DEL MUNDO POLÍTICO

Massimo Adinolfi

Traducción de Valerio Rocco Lozano

«Pero, ¿qué es pensar, sino aferrar
la permanente actualidad del comienzo?»

«*Political names are litigious names*»

1

El problema de la *Ciencia de la lógica*, el problema del pensamiento, es el problema del comienzo.

Puesto que, en cierto sentido, me temo que este sea también nuestro problema hoy en día —y no solo en clave teórica— aunque no se lo reconozca como tal, pretendo buscar una vía para volver a situar este problema, y para lograrlo daré un rodeo bastante largo antes de poder llegar a él. Es decir, no me adentraré en el tema —la lógica de la Constitución, la constitución de la lógica— hasta haber recorrido un determinado camino, que corresponde por otra parte (al menos en ciertas

señas y en indicaciones someras) al mandato formulado por Hegel en el prólogo a los *Fundamentos de la filosofía del derecho*: hacer ver la «posición de la filosofía ante la realidad» [*Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit*][1]. En realidad se trata de una proposición especulativa que debe ser leída dos veces: no se coloca la filosofía ante la realidad sin situar al mismo tiempo la realidad ante el pensamiento.

Esto, por otra parte, es una manera de decir no tanto que el problema de la *Lógica* siga sin estar resuelto, sino más bien que, simplemente, no ha sido tomado en consideración, en virtud sobre todo de programas naturalistas que estrangulan tanto la filosofía como la posibilidad misma del pensamiento. Quizás pueda decirse que, de manera distinta a la de Hegel, nosotros tenemos un problema con el comienzo precisamente porque este ya no es considerado como problemático.

Ganar el comienzo del pensamiento constituye por ende una vía obligada para acceder a la problemática hegeliana de una manera no simplemente histórico-erudita.

2

En algún rincón remoto del universo centelleante, expandido en innumerables sistemas solares, hubo una vez un

1 G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts (= GPhR). Werke*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970; 7, 24; trad. C. Díaz, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1993, pp. 56 y ss.

astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue el minuto más arrogante y mentiroso de la «historia universal»; y sin embargo, no se trató más que de un minuto. Tras breves respiraciones (*Athemzügen*) de la naturaleza, el astro se congeló, y los animales inteligentes tuvieron que morir.

Ha habido eternidades en las que él [el intelecto humano] no existía; y cuando ya no exista, para él no habrá pasado nada.

Cuando Nietzsche escribía estas palabras —se trata, como es sabido, del comienzo de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*— se cuida de añadir: «Este es un cuento que alguien podría inventar»[2]. Pero lo que es evidente para todos, incluso para quienes no piensan desde luego en la genealogía nietzscheana, es que, ahora, en absoluto se trata de un cuento, sino del trasfondo en el que se sitúa hoy en día nuestra comprensión naturalista del puesto del hombre (del intelecto humano) en la naturaleza.

De esa comprensión se deriva una drástica relativización tanto de nuestros pensamientos como de la pretensión —otrora mantenida— de comprender la verdad de lo que es.

2 F. Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, DTV/de Gruyter, Berlín/Nueva York, 1988; I, 875; trad. L. M. Valdés/T. Orduña, Teorema, Valencia, 1980; p. 3 (traducción modificada).

3

Frente a esta manera de enmarcar el comienzo del conocimiento, de la inteligencia y del pensamiento dentro de una historia ancestral más grande que cualquier arrogancia del concepto, quisiera oponer en cambio un texto narrativo, y más precisamente, un cuento. Se trata del relato del escritor italiano Italo Calvino, incluido en el libro *Las cosmicómicas*, y titulado «Un signo en el espacio», que como exergo presenta estas palabras: [Situado en la zona externa de la Vía Láctea, el Sol emplea alrededor de doscientos millones de años para llevar a cabo una revolución completa de la galaxia].

Estamos próximos, por tanto, al cuento de Nietzsche, pero he aquí el *incipit* de este relato, que a pesar de su extensión reproduzco enteramente:

> Exacto, ese es el tiempo que se tarda, no menos –dijo Qfwfq–. Yo una vez, al pasar, dibujé un signo en un punto del espacio, precisamente para volver a verlo doscientos millones de años después, cuando volviéramos a pasar por ahí en la vuelta siguiente. Un signo, ¿de qué tipo? Es difícil decirlo, porque si se os dice «signo» vosotros pensáis enseguida en algo que se diferencia de otra cosa, y ahí no había nada que se distinguiera de nada; vosotros pensáis enseguida en un signo realizado con alguna herramienta o con las manos, del tal forma que al separar de ella la herramienta o la mano quede el signo, pero en ese tiempo no había aún herramientas, y tampoco manos, o dientes, o narices, ni

todo lo que hubo después, mucho, mucho tiempo después. La forma que hay que dar al signo, decís, no es un problema porque, tenga la forma que tenga, para que sea un signo basta con que sirva como signo, es decir, diferente o bien igual a otros signos: también en este caso vais demasiado rápido, porque yo en esa época no tenía ejemplos a los que referirme para decir «lo hago igual o lo hago distinto», pues no había cosas que copiar, ni siquiera se sabía lo que era una línea, recta o curva, ni tampoco un punto, un relieve o una concavidad. Lo que sí tenía era la intención de dejar un signo, es decir, tenía la intención de considerar como signo cualquier cosa que me fuese dado hacer, de modo que por el hecho de querer trazar en ese punto del espacio un signo, y no en otro, resulta que tracé realmente un signo[3].

4

El problema que Qfwfq—un nombre que, de manera muy precisa y significativa, no es en absoluto un *nombre*, un nombre que es más un signo que un nombre, un nombre impronunciable, carente de vocalidad, es decir, de pura apelabilidad—el problema, decíamos, que Qfwfq *de hecho* resuelve (el problema del comienzo) es, en realidad, irresoluble en los términos en los que ha sido formulado, dado que no es posible trazar un

3 I. Calvino, «Un segno nello spazio», en *Le Cosmicomiche*, Einaudi, Turín, 1965; trad. A. Sánchez Gijón, Siruela, Madrid, 2007.

primer signo. Más aún: no es posible siquiera tener la *intención* de dejar ese primer signo.

El concepto mismo de «primer signo» es, en efecto, contradictorio. Se podría citar aquí por fin, y con pleno sentido, el comienzo hegeliano, que se funda precisamente en la imposibilidad de aislar abstractamente un *primum*. Empecemos de nuevo: «nada hay, ni en el cielo, ni en la naturaleza, ni en el espíritu, ni donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de manera que estas dos determinaciones se muestran como *inseparadas* e *inseparables*»[4]. La escena imaginada por Calvino se ha vuelto ahora imposible, precisamente por estar basada en el aislamiento de las determinaciones opuestas.

Por otra parte, ¿de qué manera podría el signo distinguirse de lo que no es signo? El punto en el espacio en el que Qfwfq quiere trazar un signo ha sido ya, en efecto, elevado a *signo*, en la medida en que se *diferencia* de cualquier otro punto del espacio. Este diferenciarse es precisamente su significar. Pero un punto del espacio no es de por sí sino un punto del espacio, igual a cualquier otro punto del espacio: ¿cómo puede, entonces, diferenciarse? Hay que entender este diferenciarse, necesariamente, en sentido activo: no simplemente, por tanto, como ser diferenciado, porque si se tratara simplemente de su ser diferente/diferenciado, habría que buscar entonces en

4 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik (= WdL). Die Lehre vom Sein* (1832): «Womit muass der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?», Meiner, Dusseldorf, 1985, *Gesammelte Werke* (= GW) 21, 54.

otro lugar el principio del diferenciarse. Sin diferenciarse no hay diferencias (y sin diferencias tampoco hay diferenciarse).

Podríamos estar tentados de decir que este otro lugar podría ser la intención de Qfwfq de dejar un signo. Pero lamentablemente no se da en ningún lugar un tener la intención sin que haya signos. Tener la intención es precisamente reconocer un signo como signo, luego no puede anteceder al signo, constituirse autónomamente con respecto a la trama misma de los signos: no puede haber una intención de dejar signo que no conlleve conjuntamente los signos que se pretende dejar. Sin signos no hay intención (y también, sin intención el signo decae a ya-no signo).

Por último, es evidente que no puede haber solo un signo, ni por lo tanto un primer signo. «Signo» es un concepto intrínsecamente plural: no hay signo sino entre los signos, no hay signo sino en su diferencia de valor con respecto a otros signos, por lo que se le reconoce como el signo que él es; no se da ningún signo sin un sistema de signos. Quizás deberíamos decir que lo que *de hecho* pudo dejar Qfwfq no fue un primer signo, sino (*de repente*, lo cual es un gran misterio) un sistema entero de signos.

5

Esta proposición es en gran medida insatisfactoria, y es lícito dudar del *hecho* al que dio lugar Qfwfq: deberíamos, por lo tanto, volver sobre ello. Aceptemos sin embargo de manera provisional

lo que parece (solo lo parece) que habría podido pasarle a Qfwfq: no hay manera de pasar desde la revolución del Sol que dura millones y millones de años hasta el brevísimo, transitorio *minuto* transcurrido en la Tierra por los animales inteligentes. Lo uno no puede constituir ni la causa ni la *ratio* de lo otro.

Separar abstractamente el mundo natural y el mundo de los signos –esto es, el mundo de la cultura y el de la inteligencia, del espíritu– no es, obviamente, una solución, sino solo la toma de conciencia de la falta de una solución. Como escribiría quizás Calvino: queda el hecho, de por sí completamente inexplicable, de que hemos llegado a un mundo lleno de signos.

Es precisamente a partir de la crítica a una abstracta separación de este tipo como comienza Hegel los *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Y así, tras el cuento nietzscheano y el relato de Calvino, tomemos, en vez de la *Ciencia de la lógica*, el celebérrimo *Prólogo* hegeliano. Nuestro propósito, en efecto, es problematizar la constitución hegeliana del comienzo lógico, pero lo haremos en la medida en que aquella pueda tener consecuencias sobre la configuración del problema político de la constitución; por ello, es indispensable que nos refiramos al texto político más famoso (no sabría decir si el más influyente) de Hegel. El texto, como decíamos, empieza justamente denunciando la separación de mundo natural (el Sol y su revolución en la galaxia, por decirlo con Calvino) y mundo ético (un mundo hecho por signos e intenciones, un mundo de la cultura y del espíritu; pero también, esencialmente, un mundo político en virtud de ese sistema de signos plural, intersubjetivo, social, que Calvino no nos había mostrado). Leamos:

Acerca de la naturaleza se concede que la filosofía deba conocerla *tal y como es*, y que la piedra filosofal se encuentra oculta *en algún lugar*, pero en la *naturaleza misma*, que esta sea *en su interior racional* y que el saber deba investigar y a través de la comprensión aferrar esta región *real*, presente en ella, y no las accidentalidades y configuraciones que se muestran en la superficie, por más que su armonía sea eterna, sino como *inmanente* ley y esencia suyas. En el *mundo* ético, al contrario, en el Estado, ella, la razón, tal y como esta se realiza en el elemento de la autoconciencia, no debe gozar de la fortuna de que ella sea la razón de que, de hecho, sea en este elemento donde haya sido llevada a fuerza y potencia, de que sea allí donde se dé y habite. El universo espiritual debe, en cambio, ser entregado al caso y a la arbitrariedad, debe de estar *dejado de la mano de Dios*, de modo que, según este ateísmo del mundo ético, lo verdadero se encuentre *fuera* de él; mas dado que, sin embargo, *también* en ese mundo debe de haber *razón*, lo verdadero se convierte en un mero problema[5].

6

Este pasaje —en realidad todo el *Prólogo*— es famoso justamente, aunque durante mucho tiempo ha gozado (y para muchos sin duda aún goza) de mala fama. En este lugar no pretendo

5 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, W. 7, 158.; trad. p. 49; modif.

evocar (no teniendo, por lo demás, tampoco una particular competencia sobre ello) los acontecimientos históricos y el debate jurídico y político en el que se sitúa el trabajo filosófico de Hegel en los años berlineses. Baste recordar que la obra suscitó, desde su misma aparición, polémicas muy vivas, que pueden resumirse en el juicio de Rudolf Haym, quien la consideraba: «una justificación científicamente fundada del sistema policial de Karlsbad y de la persecución de los demagogos». Como ha observado Jean-François Kervégan, que recientemente ha retomado la cuestión de la relación entre las lecciones de los años berlineses y el texto de la *Filosofía del derecho*, gran parte de la discusión ha dejado de lado la distinción entre escrito político y escrito de filosofía política, como es precisamente la *Rechtsphilosophie*; y ello vale tanto para los críticos al estilo de Haym como para los que, como Hans Ilting, han buscado con la ayuda de las *Lecciones* la posición política de Hegel por debajo de la máscara oficial. Sigue siendo cierto, sin embargo, que en el *Prólogo* se leen expresiones tan irritantes como esta: «De hecho, lo que con tan gran presunción hemos visto surgir de la filosofía de los tiempos recientes, a propósito del Estado, autorizaba sin duda a todo el que tuviera ganas de opinar a abrigar la convicción de que él podría hacerlo por sí mismo sin ningún esfuerzo, dándose de esta forma a él mismo la prueba de estar en posesión de la filosofía»[6]. El contexto en el que se leen estas palabras hoy en día es el de una defensa del rigor del trabajo científico

6 G. W. F. Hegel, *GPhR*, *op. cit.*, W. 7, 17s.; trad. p. 50.

en filosofía. No se hace filosofía igual que se está de pie o se camina, nos acaba de decir Hegel, pero, indudablemente, semejantes expresiones (que no me parece que tengan nada de casual) causan escozor en nuestra común sensibilidad de liberales y demócratas sinceros. Nosotros queremos que cada uno pueda dar su opinión sobre el Estado, igual que ocurre con cualquier otro tema. Y si la pretensión de cada uno de decir lo que quiera sobre el Estado proviene del hecho de que «la sedicente filosofía –como prosigue Hegel– ha enunciado expresamente que *lo verdadero mismo no puede ser conocido*», entonces –se oye a menudo decir– tanto peor para lo verdadero y para la verdadera filosofía.

7

Esta es, al menos, la postura del sentido común y de la ideología democrática contemporánea, resultante también (no sin apresuramiento) de la célebre escena evocada por Hans Kelsen en su ensayo sobre *Esencia y valor de la democracia* acerca del nexo, tenido por necesario, entre democracia y relativismo filosófico (así lo llama Kelsen): «La concepción del mundo metafísico-absolutista se corresponde con una actitud autocrática y la crítico-relativista con la actitud democrática»[7]. Por otra parte, en el capítulo final, dedicado a

7 H. Kelsen, *De la esencia y el valor de la democracia*, KRK, Oviedo, 2006, p. 224.

Democracia y concepciones de la vida, alude Kelsen al Evangelio de Juan (18, 29-40), en donde se apela al pueblo que decida la suerte de Jesús: un plebiscito que se vuelve en contra de este y que salva a Barrabás. Al respecto, Kelsen comenta:

> Quizá se objetará, objetarán los creyentes, los políticamente creyentes, que precisamente este ejemplo habla antes contra la democracia que a su favor. Y hay que admitir ese reproche; pero solo bajo una condición: que los creyentes estén tan seguros de su verdad política –que llegado al caso también debe imponerse con la fuerza de la sangre– como lo estaba de la suya el Hijo de Dios[8].

8

La teoría de la democracia no constituye, en realidad, el principal aporte de Kelsen al pensamiento jurídico-político del siglo xx, porque le falta una pieza esencial. Hoy en día, la teoría de la democracia es de hecho una teoría de la democracia constitucional, cuyo eje se halla en la limitación de la soberanía popular, basada en el conjunto constitucionalizado de derechos fundamentales.

Pero es muy significativo que uno de los mayores teóricos italianos del paradigma constitucional y del control constitucional de garantías, el jurista Gustavo Zagrebelsky,

8 H. Kelsen, *op. cit.*, p. 231.

expresidente emérito del Tribunal Constitucional italiano, haya afinado el concepto de democracia crítica con la ayuda del mismo episodio evocado por Kelsen[9]; es decir, el del proceso a la verdad (a Jesús), contraponiéndolo tanto a la democracia dogmática de Caifás (en la escena del Sanedrín) como a la democracia escéptica de Pilatos (en la que el recurso, plebiscitario y populista, al pueblo siempre es instrumental). Es significativo, porque ni siquiera en esta versión, que sustrae poder a la opinión popular en nombre de la custodia de valores fundamentales, reservada a un cuerpo separado de «técnicos», es decir, de personas competentes acerca de la verdad, ni siquiera en esta versión, decíamos, se reivindica explícita y conscientemente la verdad de la crítica, sino de nuevo tan solo, y de manera irreflexiva, la crítica de la verdad. (Y sin embargo, si hoy en día se reacciona en Italia contra los procesos de desconstitucionalización en marcha, ello se debe no solo a que de este modo se vacía de sentido todo un entramado de reglas y relaciones, sino a que resulta comprometido un equilibrio de valores cuyo origen viene garantizado por la constitución, en cuanto documento histórico).

9

La ausencia de verdad es, por lo tanto, la base del único lenguaje que se cree que puede ser hablado universalmente: el de

9 G. Zagrebelsky, *Il «Crucifige!» e la democrazia*, Einaudi, Turín, 1995.

los derechos humanos fundamentales. Un pasaje del filósofo esloveno Slavoj Žižek, que más de una vez ha afilado su pluma en contra de la ideología de los derechos humanos, puede sernos útil para resumir brevemente este punto (aunque sin comprometernos en la defensa de las raíces judeocristianas de Occidente, que insólitamente Žižek, marxista-leninista, hace suyas precisamente para hacer saltar por los aires la ideología de la *political correctness* liberal-democrática):

> Como la experiencia de nuestra sociedad liberal-permisiva demuestra, los Derechos Humanos son en definitiva, en esencia, simplemente Derechos para violar los Diez Mandamientos. El «derecho a la privacidad» es el derecho a cometer adulterio en secreto, allí donde nadie puede verte o tiene el derecho de investigar sobre tu vida privada. El «derecho a buscar la felicidad y el derecho a la propiedad privada» son el derecho al robo (explotando a los demás). La «libertad de prensa y de opinión libre» es el derecho a mentir. El «derecho de los ciudadanos a poseer un arma» es el derecho a matar. Y por fin, la «libertad de creencia religiosa» es el derecho a venerar falsos dioses[10].

Los derechos recogidos aquí como ejemplo van evidentemente de la mano de ese preciso orden de valores y principios liberales en el que se inspira el constitucionalismo

10 S. Žižek, *The Fragile Absolute—or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting for*, Londres, Verso, 2000, p. 110.

contemporáneo. No constituyen, obviamente, la única manera de tratar este tema, pero está claro que dentro de la tradición constitucionalista moderna son obtenidos (o al menos eso se pretende) dejando de lado la verdad y, también, toda subjetivación política. No entro en esta cuestión, pero es evidente que en el debate político de las últimas décadas se ha producido una despolitización que ha afectado tanto al nivel teórico de las ideologías y de los sistemas de pensamiento como al conjunto de los hechos sociales e institucionales de las democracias avanzadas. En particular, han sido las teorías normativas del derecho, de carácter neocontractualista y procedimental, las que han alimentado la ilusión de que los jueces, los derechos y los procedimientos podrían mantenerse solos, sin la construcción de sujetos políticos y de hegemonías culturales, enmascarando por el contrario el problema tanto del poder y el consenso como del conflicto político, en lugar de buscar, confrontándose con él, la fuente de una nueva legitimación democrática.

10

Acabamos justamente de decirlo: se trata del constitucionalismo, no de la constitución. Sobre este tema, el ensayo de Norberto Bobbio dedicado a *La costituzione in Hegel*[11] ha

11 En N. Bobbio, *Studi hegeliani. Diritto, società civile, Stato*, Einaudi, Turín, 1971.

creado evidentemente escuela en Italia (y por esta razón me refiero a él, dado el peso que indudablemente ha tenido, al menos en el ámbito filosófico-jurídico). El objetivo del ensayo de Bobbio es justamente trazar nítidamente la distinción entre un determinado pensamiento político de la constitución, demasiado condensado alrededor de elementos de realismo político, y la doctrina del constitucionalismo, elegantemente articulada en un entramado de relaciones jurídicas –una distinción que se establece evidentemente a favor del primero–.

Cualquiera que tenga cierta familiaridad con las obras jurídicas y políticas de Hegel sabe –hace notar Bobbio– «cuánta importancia tiene en él el concepto de constitución» (Bobbio, 69). Pero sabe también –agrega enseguida– que la Constitución es algo muy diferente del constitucionalismo: las bases filosóficas de este –muy brevemente: la defensa y la garantía de las libertades, conjuntamente con una doctrina de los límites del poder– constituyen incluso la «negación» del pensamiento hegeliano de la constitución: «no hay nada más ajeno al pensamiento político de Hegel –concluye Bobbio– que el ideal del constitucionalismo, es decir, del Estado limitado por el derecho».

Hegel posee en efecto una concepción no formal, no normativa y no valorativa de la Constitución, o por decirlo brevemente: su concepción no es de tipo jurídico. No es formal: no se trata, para él, de una cuestión de documentos escritos, ya sean cartas graciosamente concedidas, ya vengan redactadas bajo el dictado del pueblo. No es normativa: de

hecho, no está siquiera en cuestión la ley suprema o la ley fundamental de un país, *à la* Kelsen, o de un conjunto de normas jurídicas que delimiten el ejercicio de la soberanía. No es valorativa: no se trata de valorar el grado de libertad que un Estado concede a partir de las garantías constitucionales puestas como defensa de los derechos de libertad y a partir de la separación de poderes. En suma, no es de carácter jurídico: Hegel se ocupa del tema de la Constitución sin referencia especial a la esfera del derecho, el cual se mueve, en efecto, en el interior de la tradición constitucionalista moderna, alrededor de conceptos de derecho privado como los de propiedad o contrato, situados en cambio por Hegel en la esfera del derecho abstracto y, ciertamente, no en el nivel superior de la eticidad, al que pertenece por el contrario el derecho del Estado.

¿Qué es por lo tanto la Constitución (aunque quizás sería mejor decir: la *vida constitucional*) para Hegel? Simplemente –contesta Bobbio– la *organización del todo* que es el Estado: algo que está pues, como decíamos, en la esfera de la eticidad y que, como todas las categorías ético-políticas tratadas en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, no encuentra en absoluto su génesis en los momentos del derecho y de la moralidad, de los cuales constituye en cambio, al mismo tiempo, la base sustancial y el fin realizado.

Se sigue que no tiene ni siquiera sentido, como observa en más de un lugar el propio Hegel, volver a plantear la cuestión fundamental de toda la tradición contractualista moderna, es decir, a quién le corresponde hacer una constitución. Para

Hegel, esta cuestión sería equivalente a preguntar a quién corresponde o «quién tendría que hacer el espíritu de un pueblo»[12].

11

El análisis de Norberto Bobbio concluye dejando constancia de la concordancia existente entre escritos sistemáticos y escritos políticos en torno a la expresión más densa, la ya citada *organización del todo*, o como él traducía, la totalidad orgánica. De este carácter central se deriva un juicio clarísimo: «el constitucionalismo es una teoría de la constitución como garantía de las libertades individuales. El «constitucionalismo» de Hegel, en cambio, es una teoría de la constitución como fundamento de la unidad estatal»[13], donde el acento cae precisamente en la *unidad* del Estado. La inquietud fundamental de Hegel es la superación de la escisión, un problema de unidad no de libertad: «el contraste fundamental que da lugar al pensamiento político de Hegel –comenta Bobbio– es el hobbesiano, o si se quiere el maquiavélico, entre anarquía y orden; no el lockeano, o si se quiere rousseauniano, entre orden y libertad».

12 G. W. F. Hegel, *Enz*, § 540, Obs.; *W*. 10, p. 336.
13 N. Bobbio, *op. cit.*, p. 83

12

Sin embargo, Bobbio no iba más allá de estas expresiones. Estas eran suficientes para resolver la tradicional controversia interpretativa acerca de la ambigüedad de la filosofía hegeliana (entre método y sistema, entre el aspecto «estático» de la política y el «dinámico» de la filosofía de la historia, entre revolución y restauración), dado que Bobbio solo consideraba progresiva la pareja lockeano-rousseauniana, no la hobbesiana. Es decir, que él no tenía un especial interés en la categoría misma, en su forma lógica, tal y como había sido realmente concebida en el plano teórico, o sea, en su plano más propio. En efecto, a menudo ocurre que, al poner de manifiesto la correspondencia buscada entre concepto político y concepto lógico, el primero domine al segundo y oriente su interpretación, en nombre de la indiscutible intensidad política del pensamiento hegeliano, mientras que sería en cambio muy legítimo, desde el punto de vista teórico y sistemático, atenerse —o al menos intentar hacerlo— a la dirección inversa.

En todo caso, es evidente que la estructura del pensamiento hegeliano exige que, para entender lo que significan unidad y totalidad, se haga referencia a la *Ciencia de la lógica*, la *Carta constitucional* del pensamiento, como escribiera una vez Félix Duque. Y es de Duque de donde tomo la interpretación del vértice de esa unidad, que es la idea absoluta a partir de la cual surge la posibilidad de poner en entredicho la estereotipada imagen estatolátrica de Hegel, para quien únicamente

importaría la integración en el Estado de todo otro momento de la vida, individual y en común.

De hecho, cuando atendemos al modo en que la idea absoluta viene expuesta en la culminación de la *Ciencia de la lógica*, no encontramos solamente la más intensa integración de todas las determinaciones del pensamiento en el foco purísimo de la idea, ni tampoco tan solo la concentración absoluta que no excluye nada fuera de sí, sino también, de manera sorprendente, un resto: «Todo el resto –*Alles Uebrige*, escribe en efecto Hegel, con palabras vigorosamente subrayadas por Duque– es error, turbiedad, opinión, tendencia, arbitrio y caducidad; solo la idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se sabe a sí misma, y es toda verdad»[14].

Toda la verdad, por lo tanto; es decir, la verdad como un todo o más bien como el Todo: la totalidad no meramente extensiva, sino máximamente intensiva –que tiene, sin embargo, un resto–.

Duque ha explicado de esta manera la relación de la idea con su resto:

> La misma idea absoluta, que recoge en sí, negándolas, todas estas determinaciones [es decir, todas las categorías de la lógica] se «juzga y condena» *eo ipso* a ser su propio resto, su mismo más acá», dado que ella, por otra parte, no tiene nada más allá de sí misma, en cuanto «meta inalcanzada».

14 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die subjektive Logik*. Meiner, Dusseldorf, 1981, *GW* 12, p. 236.

> Por esto, –prosigue Duque– no se puede decir que la Idea *pasa* a ser naturaleza o que se convierte en ella, sino que, en una auténtica *petitio principii* extra-lógica, es ella misma la que se licencia (*sich entlässt*), la que se abandona libremente en la Naturaleza y como Naturaleza[15].

Tampoco la idea absoluta, por ende, puede diferir de sí misma y de su propio ser-otro, *Andersseyn*. La idea absoluta es, también, según una importante expresión hegeliana: «la *dialéctica de sí misma, puesta*»[16]. No hay ninguna categoría lógica que no esté presa en esa dialéctica. Y al igual que el pensamiento asciende hasta la verdad del concepto –verdad que es el Espíritu–, de la misma manera su otro (que no solo es otro, sino que también es *su propio* otro) crece en realidad y verdad: se *con-creta* como ser, como existencia, como objetividad; pero también después, sin limitarse al reino natural de las cosas intramundanas, como espíritu subjetivo, como espíritu objetivo, como comunidad estatal; para ser ofrecido a Dios (es decir, para ser negado), el espíritu no podrá ser menos que mortal, esto es, habrá de ser el hombre o la comunidad de los hombres; más aún, es en este sacrificio donde reside la *salvación ética de los pueblos*, o por decirlo sin recurrir a refinados conceptos teológicos: solo la negación que

15 F. Duque, *Al di là della persona. Il tempo della libertà nella comunità*, en M. D'Abbiero, P. Vinci (eds.), *Individuo e modernità. Saggi sulla filosofia di Hegel*, Guerini e Associati, Milán, 1995, p. 255.

16 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 12, p. 245.

tiene forma de autonegación puede ponerse como lo otro de aquello que es, en su ser, su propio concepto.

13

Y en efecto, la unidad de la que aquí se trata es, cuando ha llegado a ser sí misma, sin limitarse simplemente a estar ahí, la unidad de un saber o de un saberse. En mi opinión, a Bobbio se le escapó completamente este elemento (o quizás creyó que no era sino una reducción de la filosofía a funcionariado ideológico). La unidad de un sujeto, o mejor, de un «concepto subjetivo, libre, que es para sí y tiene, por eso, *personalidad*»[17] es, dicho brevemente, la forma más alta, absoluta, del ser-para-sí.

Permítaseme recordar en este punto brevemente que el primer ser-para-sí, la primera unidad de un referir-se que encontramos en la *Ciencia de la lógica*, es el *algo*. Pero es solo la primera unidad. En efecto, podría decirse que aunque el algo sea el primer ser-para-sí, lo es todavía solamente en sí: la categoría del ser-para-sí, de hecho, aún no ha sido alcanzada cuando el estar determinado pasa a ser la unidad del algo. Pero con el algo tenemos ya lo que, en virtud del carácter determinado del no ser otro, y por lo tanto del ser reflexionado dentro de sí gracias a esta primera «negación de la negación», está ante todo referido a sí mismo. No es una casualidad que a este respecto Hegel escriba:

17 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 12, p. 236.

> El algo es la *primera negación de la negación*, en cuanto simple referencia a sí, una referencia que es [que existe]. Estar, vivir, pensar, etc. se determina esencialmente hasta hacerse un *ente que está* [ahí, un ser] *viviente, pensante* (Yo), etc. Esta determinación es de importancia suma, a fin de no quedarse estancado en los casos del estar, el vivir, el pensar, etc., ni tampoco en el de la *deidad* (en lugar de Dios), al ser [esas cosas meras] generalidades[18].

Meros predicados abstractos aún no determinados como sujeto, es decir, como algo: «que es para sí y tiene, por eso, *personalidad*»[19]. Ciertamente, decir que el ser existente, el viviente o el pensante son algo, implica tomar solo el lado más abstracto de esta concreción, que se hace cada vez más determinada y, finalmente, absoluta. En efecto, aunque el *algo* posea «para la representación, el valor de *cosa real*» el «significado de ser *realidad*», no obstante se trata de «una determinación aún muy superficial»[20]. Sin embargo, es en este punto donde Hegel hace notar el «inicio del sujeto»[21], lo cual significa que esta determinación, el ser algo, seguirá sirviendo, por así decir, de base sustancial del sujeto.

Pero mientras que el algo (que está, bajo el título general de la finitud, junto con otro, y es siempre solo frente a otro algo), mientras que este algo tiene aún al otro fuera de sí

18 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 21, p. 103.
19 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 12, p. 236.
20 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 21, p. 103.
21 *Ibid.*

(como aquello que él niega y por el que es negado), el último ser-para-sí, que existe absolutamente para sí, es perfectamente libre con respecto a cualquier otro ser-otro: el otro es enteramente apropiado para consigo mismo, o sea para el Sí-mismo del sujeto, para su propio llegar a ser Sí-mismo. Este su otro no es, empero, suyo en el sentido de que venga fagocitado por él, sino precisamente al revés; podríamos decir que lo es en el sentido de que el concepto, llegado a ser sí mismo, sigue siendo libre solo en *su* otro. El otro es *su* otro, pero sigue siendo otro aunque siga siendo cosa *suya*. Toma, por decirlo así, los dos valores.

En esta posición de Otro de la Idea, ¿qué puede encontrarse, por tanto, sino la entera totalidad de lo existente, aunque lo sea en la riqueza infinita —y siempre más intensa—, y ello tanto más cuanto más se purifica aquélla en la unidad absoluta de un saber?

El resto —el resto que no es sino turbiedad y opinión— es todo lo que resta. Todo es el resto, y el resto es todo. Esta proposición especulativa constituye así la verdad (¿trastornada?, Duque dice «desesperada») de la Idea hegeliana.

14

Pero ahora que hemos puesto aquella relación ideal en la que, en definitiva, se mantiene la unidad de la idea, ¿es posible preguntar si está todo en orden en los supuestos metafísicos que posibilitan la unidad del Sí mismo y de su otro? Me doy

cuenta de que una pregunta semejante no puede ser introducida de manera ingenua. En efecto, en el momento mismo en que la formuló la dejó también en suspenso, a fin de seguir un movimiento decisivo del «método» hegeliano; y ello, a costa incluso de alejarme nuevamente del tema principal de esta contribución. Está muy claro que Hegel creyó poder resolver todo presupuesto en el automovimiento de la cosa misma. Esta resolución puede observarse, en particular, en la manera en la que son tratadas las determinaciones de reflexión en la *lógica de la esencia*; esto es, la identidad, la diferencia (la diversidad, la oposición...), la contradicción. La razón viene dicha al punto, y se trata de una razón muy importante: al negar que sea posible disponer de una reflexión que siga siendo diferente y externa con respecto a aquello sobre lo que ella reflexiona (que es la reflexión propia de las filosofías de la reflexión), lo que Hegel pretende es negar precisamente que la puesta de relieve de los presupuestos pueda pertenecer a otra cosa que no sea aquello que, basándose en esos mismos presupuestos, está puesto, es decir a otra cosa que no sea por tanto la cosa misma, la cual, por ende, no puede dejar de portar de por sí sus propios presupuestos ni de portarse a sí en esos mismos presupuestos.

Dado que, por lo tanto, la cientificidad del método dialéctico depende de manera decisiva de la demostración de hasta qué punto sería vano querer mantener una reflexión exterior con respecto al objeto, el trabajo llevado a cabo por Hegel en los capítulos sobre las esencialidades, es decir, sobre las determinaciones de reflexión, se revela crucial. Si no hay

reflexión externa, no hay manera de mantenerse a una distancia crítica y exacta con respecto al propio objeto (y no hay, por lo tanto, objeto alguno, sea dicho de pasada, en el sentido del realismo ingenuo, del *new realism* o del renaciente realismo especulativo). La consumación de los presupuestos no podrá ser confiada, por ende, a un ejercicio puro de reflexión, sino solo al movimiento de la cosa misma.

Así pues, la verdadera presuposición que hay que superar es la reflexión externa —el pensamiento que revolotea libre y despreocupado alrededor de la cosa—, el prejuicio del pensar representativo que sitúa de un lado al mundo allí abajo (hoy se llega a decir incluso: en una distancia *ancestral*), y del otro al pensamiento, sin poder decir a continuación cómo sería posible cancelar esta distancia, una vez establecida.

15

Ya sin reflexión externa, es decir, una vez que ha sido disuelta su infundada presunción en aquel horizonte (fundamentalmente, todavía platónico) según el cual el ser no puede existir «carente de entendimiento, inmóvil y quieto», sino que debe estar originariamente dotado de «movimiento, vida, alma e inteligencia»[22], cabe retornar a la relación entre lo político y *das Logische*, haciendo notar —reconozco que de una manera algo expeditiva— que la idea hegeliana nunca podrá verse

22 *Sofista*, 248e-249a

afectada por nadie que objete algo que el propio Hegel ha reivindicado en cierto modo (atiéndase a que digo: *en cierto modo*), a saber: el haber interpolado el empírico Estado prusiano de su tiempo en la deducción especulativa del Estado como idea. Se trata, como es sabido, de la crítica de Marx al derecho estatal hegeliano, reformulada en sus propios términos y no en los términos propios del *Prólogo* hegeliano, en donde se reivindica la tarea de la filosofía como pensamiento del ser, como una mirada en lo que es, como el propio tiempo aprehendido en pensamientos. En cambio, en términos de Marx, una relación de ser, de estructura, viene malinterpretada como una relación final (en el sentido de finalidad externa, subjetiva): aquello que para Hegel viene a ser encontrado, según Marx ha sido ocultado, para después, y solo después, ser hallado de nuevo. Pero si reconducimos la objeción a los propios términos, ¿acaso Hegel no escribió lo que desde el principio hemos leído y a lo que ahora regresamos, en definitiva, eso de que: «en lo relativo al derecho, la eticidad y el Estado, la verdad es tan antigua como abiertamente expuesta y difundida en las leyes públicas, en la moral y en la religión públicas esté»? ¿No se trata también en el mundo ético de reconocer lo que es, de llevarlo al concepto? ¿No será quizás necesario que nos interroguemos sobre las condiciones de este portarse, de este comportarse del pensamiento?

¿Qué habría en efecto, por otra parte, además de lo que es? Por eso, escribe Hegel, se trata de encontrar satisfacción en el Estado. Pero esta satisfacción se encuentra, añade (y esto es lo decisivo) «*con conciencia*», lo cual no quiere ciertamente

decir que tal cosa se encuentre en la conciencia natural (o que lo encuentre ella), dedicada a opinar sobre esto o lo otro. No se trata de hallar (a través de prejuicios) una confirmación de las propias opiniones, o peor aún, de trabajar para el rey de Prusia, sino de restituir, dentro de la realidad, el concepto, porque la naturaleza «de cuanto es consiste en ser, en su propio ser, su concepto»[23].

Los que ahora se lanzan sobre pasajes hegelianos (quizás debido a comprensibles causas históricas) para criticar su prosaica adhesión a la política de la Restauración olvidan evidentemente que, si la opinión tiene la pretensión –frente al concepto racional– de saltarse a pies juntillas lo que es, con la obstinación que le es propia, y si justamente ese opinar es el rasgo dominante de nuestro tiempo, entonces la forma racional que la ciencia obtenga de la comprensión filosófica de su tiempo no podrá cambiar como le plazca este contenido. Pensarlo no puede querer decir cambiarlo según los *desiderata* del pensamiento, sino más bien aprestar la sede en la que este permanezca en íntima contradicción con lo que él, de un modo natural (cabría decir también, ideológicamente) opina.

En suma, si nuestro mundo es el mundo del opinar, de la testarudez de las voluntades subjetivas según los propios derechos fundamentales prepolíticos, si este tiempo es –como dice Hegel– el tiempo del ateísmo, del *ateísmo del mundo moderno*, ciertamente no podemos buscarnos otro mundo. Ni

23 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *Vorrede*; GW 9, p. 40; *Fenomenología*, trad. A. Gómez, Abada, Madrid, 2010, p. 119.

siquiera Hegel, ni tampoco el rey de Prusia pueden buscarse otro mundo. Si el mundo moderno está dejado de Dios, hay que dar razón de este abandono, no sustituirlo según los propios *desiderata* por otro mundo o por un antiguo mundo, en donde no haya lugar para «el inquieto agitarse de la reflexión y de la vanidad». Esa misma pretensión no sería sino ilusoria y vana.

Por otra parte, ¿qué significa «la comprensión de *lo actual y de lo real*» en la que consiste el sondear de la filosofía, la investigación racional? En el *Prólogo* de la *Filosofía del derecho*, Hegel dice con maravillosa ironía que no trata de establecer un «*más allá*, que Dios sabe dónde debería estar»[24]. Pero está claro también que él no trata tampoco de que nos quedemos en el más acá, limitándonos a ofrecer de este su reproducción representativa. Puede ser que el *Prólogo* ponga el acento en el aspecto estático de la dialéctica frente a su componente dinámico –dice, por ejemplo, que lo realmente efectivo es [*ist*] racional, no que deviene [*wird*] racional–, pero el hecho es que semejante distinción entre aspectos carece ella misma del necesario dinamismo dialéctico.

Sirviéndose de las lecciones de los primeros años berlineses, Emmanuel Renault ha mostrado que para Hegel el presente del Estado, esto es, de la obra más alta y permanente de todas las obras humanas, tiene el estatuto de un estadio intermedio, de un *Mittelzustand* que no pasa gracias al concepto (al espíritu absoluto) a alcanzar una definitiva consagración, sino que es en el concepto donde él encuentra

24 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *GPhR*, W. 7, p. 24; trad. p. 57, modif.

la comprensión de las estructuras que le son propias y de su propio límite[25]. Es preciso añadir, sin embargo, que el concepto no es la aprehensión de algo que, siendo real, no es el mismo concepto, o sea la realidad y la verdad de lo que es. Esto no debe entenderse en el sentido de que el concepto purgue a la realidad de su escoria sensible y accidental, sacando a la luz las estructuras profundas de lo real, escondidas bajo la superficie de las cosas y reveladas solo gracias a él; porque, si así fuera, el concepto se limitaría a desvelar la realidad de verdad que estaba ya allí, igual a sí misma, antes de que el concepto la descubriera. Lo menos que cabe decir es que, en ese caso, el descubrimiento no pertenecería a la estructura de la realidad, lo cual es del todo incompatible con el elemento dialéctico del pensamiento. No se trata de contraponer un Hegel revolucionario a un Hegel conservador, sino de observar que, en el concepto, el ser que es en verdad lo es *no siendo el ser que era*. El concepto, como verdad/revelación de la esencia de lo que es, es necesariamente *también* su negación.

16

Al parecer, todo depende de la posibilidad de mantener ese *también*. Todo depende de eso, pues, como puede leerse en la

25 E. Renault, *Connaître le présent. Trois approches d'un thème*, en AA. VV., *Hegel penseur du droit*, J.-F. Kervégan y G. Marmasse (eds.), CNRS Édition, París, 2004, pp. 13-29.

célebre proposición de la *Fenomenología*: «Todo depende (*Es kommt* [...] *alles darauf an*] de aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino también en la misma medida como *sujeto*»[26]. Biagio de Giovanni ha propuesto que se ponga el acento en el verbo principal, leyendo por tanto la proposición como si dijese que el *también* –en el sentido, aquí, de la relación negativa y de la mediación con ella, en el sentido de la *y* que conjuga identidad y no identidad en la identidad–, que el *también* –el mantenimiento de la mediación– es la puesta en juego, suspendida, puesta a prueba, confiada incondicionalmente a una tarea histórica[27]. Depende de eso, justamente. La filosofía de la historia en su totalidad puede ser leída por consiguiente no ya de manera sincrónica, sino diacrónica, o si se quiere topológica, como trabazón de figuras en las que cada vez está presente el carácter dramático de la identidad, es decir, del *volverse* idéntico de lo idéntico.

17

Sin esta comprensión del carácter, negativo y abierto, «inquieto» del concepto, la entera problemática de la sociedad civil (que es lo *otro* del Estado, siendo también *su* otro) no habría podido tener un desarrollo (un desarrollo positivo, de

26 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, GW 9, p. 18; trad. pp. 71 y ss.

27 B. De Giovanni, *Hegel e la libertà dei moderni*, en AA. VV., *Logica ed esperienza. Studi in ricordo di Leo Lugarini*, G. Cantillo, G. Di Tommaso, V. Vitiello (eds.), Bibliopolis, Nápoles, 2008, p. 257.

mediación activa entre lo social y lo político). Es justo, por lo tanto, señalar que es en los parágrafos correspondientes de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* donde se encuentra el verdadero problema, específicamente moderno, de la conciencia estatal hegeliana. Más allá de las posturas políticas del pensador, lo que cuenta es el hallazgo de los problemas constitutivos de la modernidad política, que adquiere en esos parágrafos su evidencia más consistente. Como ha escrito Vincenzo Vitiello, lo único que cuenta para Hegel son los problemas del presente, la autoconciencia del Estado moderno, hasta el punto de que cabe preguntarse si no ha sido acaso la idea fundamental de la escisión como fuente de la necesidad de la filosofía –que es el signo característico de la modernidad en sentido filosófico-universal–, la inspiradora de la interpretación «retrospectiva» de la bella totalidad del mundo ético como algo aún no roto y desgajado de la acción[28]. En esos parágrafos, como se ha hecho notar, Hegel se encuentra ya más allá de la contraposición entre el burgués y el ciudadano, más allá de la bella totalidad de la *polis* griega, al haber descubierto la superioridad de la libertad civil (y burguesa) de los modernos, como diferente del modelo puramente político de la eticidad.

Se trata de un problema que, en sus términos más fundamentales, se encuentra formulado ya en el *Prólogo* de la

28 Vitiello se ha ocupado más de una vez de la interpretación hegeliana del mundo ético, así como del carácter *retrospectivo* de la mirada filosófica hegeliana. Cf., p. e., V. Vitiello, *Oblio e memoria del sacro*, Moretti & Vitali, Bérgamo, 2008, pp. 17 y ss.

Filosofía del Derecho, en el que Hegel escribe: «Otra dificultad proviene, empero, del hecho de que el hombre *piensa*, y busca en el pensar [es decir: en su propio pensamiento, en la persistencia del *eigen Sinn*, que, como enseña la *Fenomenología*, es también una obra de la cultura, del trabajo y de la formación] su libertad y el fundamento de la eticidad»[29]. Prescindiendo de toda ternura humana, Hegel no tiene reparos en decir –igual que decía que el *bellum* entre los hombres se desencadenaba por la palabra– que la dificultad reside precisamente en esto: en que el hombre piensa, que el hombre articula a partir de la particularidad de su Sí mismo sus pensamientos y sus exigencias, y por lo tanto también sus propias necesidades. La sociedad civil no es sino la forma moderna, de suyo despolitizada, de la socialización de esta particularidad que, al conllevar un empobrecimiento de una fracción importante del mundo del trabajo, por una parte, y la búsqueda hacia el exterior de nuevos nichos de mercado, por otra, impone (pero en realidad, presupone) un gobierno político de la economía, es decir, una fuerza entendida como *katéchon*, o sea como figura capaz de unificar esos impulsos.

Que este sea el problema de los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, y que, por lo tanto, sea imposible suprimir de la ciencia dialéctica hegeliana la polaridad sociedad-Estado (con fines liberales o revolucionarios) no puede, sin embargo, eliminar el hecho de que el pensamiento hegeliano, en sí mismo, se presenta ante todo como la cumplimentación

29 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *GPhR*. W. 7, p. 14; trad., p. 48, modif.

teórica del trayecto político propio de la forma-Estado y la proclamación de su superior y objetiva racionalidad.

18

Pero, entonces, volviendo a la cuestión formulada antes, el supuesto metafísico que se debería quizás eliminar no es en absoluto la verdad tan solo presunta de aquello que es, tal y como pretende el opinar, que protesta contra la justificación estatolátrica (y el prusianismo antiliberal). No puede tratarse, en suma, de denunciar desde el *moralismo* la falta de verdad de lo existente, como si la dialéctica no debiese justamente dar razón, esto es, medirse con la verdad de la no verdad; más aún, bien cabría decir que no hay otra verdad de la que dar razón, dado que sería no solo imposible, sino también inútil el dar razón de la verdad de la verdad: para el hombre no hay otra razón de habitar la verdad y el concepto que no sea el dar razón de la no verdad.

No, el presupuesto metafísico de la lógica dialéctica que debemos quizás eliminar es el mismo que rige en la lógica aristotélica (y a partir de allí, en toda la metafísica occidental), y que podemos indicar, así, como la determinidad (*determinatezza*, *Bestimmtheit*) del significado. Fue en virtud de este carácter determinado del significado como Aristóteles pudo fundar el principio de no contradicción, y es en virtud de esa misma determinidad como le es posible a Hegel, en cambio, elevar la *contradictio* a *regula veri*.

En efecto, solo en virtud de esa determinidad puede trazarse (a modo de *elenchus*, por refutación) la conformación del principio de identidad, y ante todo de que A es A, como si en ello no se afirmara en el predicado nada que no estuviera ya en el sujeto. Es, por lo tanto, en virtud de esta determinidad idéntica a sí mismo como será posible establecer también de la identidad dialéctico-especulativa, hasta «la implosión de todas sus posibles predicaciones» (en palabras de Duque); pues es en ellas donde, al final, se cumple la unidad en y para sí de la idea. La condición mínima es, ante todo, que no-A esté *contra* A, en cuanto –como hemos visto– *su* A, para que después la identidad de A y no-A sea demostrada absolutamente.

19

Ahora bien, la forma de esta relación es *pensada* en las determinaciones de reflexión. Y su pensamiento, es decir, su concepto, consiste esencialmente en llevar la negación de A hasta la contradicción, para después resolverla como unidad negativa (y por lo tanto sabida), que tiene en sí, que «contiene y sostiene» las determinaciones finitas, esto es, contradictorias.

Incluso antes de la resolución de la contradicción tenemos por tanto el movimiento mediante el que la negación de A alcanza la forma contradictoria y vale en general como no-A.

En el *agudizarse* de la contradicción es preciso ver, más bien, el primer anuncio del concepto, como explica Hegel:

> La reflexión *rica en espíritu (geistreiche)* [...] consiste por contra en el aprehender y formular la contradicción. Aunque ella no exprese, en verdad, el *concepto* de las cosas y de sus relaciones, y solo tenga a las determinaciones de la representación[30] por material suyo y contenido, lleva a estas a una referencia que contiene su contradicción y, a través de ella, deja *que se transparente su* [genuino] *concepto*[31].

Pero lo que nos interesa aquí es el proceso que lleva a cabo la razón pensante para llegar hasta el pensamiento de la contradicción. Hegel lo describe de esta manera:

> La razón *pensante* aguza empero, por así decir, la roma diferencia de lo diverso [*den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen*], la mera multiplicidad de la representación, llevándola a diferencia *esencial*, a *oposición*. Las [cosas] multiformemente variadas, llevadas por su impulso hasta la aguda punta de la contradicción, vienen a ser así por vez primera vivazmente activas, vivientes unas frente a otras, obteniendo en la contradicción la negatividad, que es la ínsita pulsación del automovimiento y vitalidad[32].

30 Es decir, lo normalmente entendido como «conceptos» (*N. del A.*).

31 G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die objektive Logik (1812/1813)*, Meiner, Dusseldorf, 1978. *G. W.* 11, 288 (trad.: *Ciencia de la lógica*. Volumen I: «La lógica objetiva», Abada, Madrid, 2011, pp. 493 y ss.).

32 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 11, p. 288; trad. p. 494.

19

Quizá sea posible mostrar ahora hasta qué punto la *obtusa diferencia de lo diverso* no se deja, desde luego, superar, asumir ni conservar por parte de la razón pensante, sino que simplemente queda apartada, abandonada en favor de una oposición más clara y determinada. Mi intención es dedicarme brevemente a este asunto, dentro de los límites permitidos por esta contribución, para extraer de él alguna conclusión provisional.

La obtusa diferencia es, ante todo, *in-diferencia*. La indiferencia (*Indifferenz*) absoluta había sido ya: «es la determinación última del ser antes de que este se convierta en esencia»[33]. El ser se había convertido, en efecto, en puro ser, negación de todas las diferencias, igual que al principio de la *Ciencia de la lógica*, siendo *además*, sin embargo, el movimiento mediante el cual esta diferencia había sido obtenida nuevamente. De tal manera que el ser había llegado a *determinar* de forma contradictoria como *indiferente* toda determinación. De forma contradictoria, porque el ser, tomado como indiferente, no podía no tener en cuenta su misma determinación de ser indiferente como indiferente.

En el extraño espejo de esta ciega indiferencia, en este mirar de reojo del ser como indiferente a su propio ser indiferente, se asume el presupuesto del ser (a saber: que el ser, ante todo, sea; este es el primero, el más ingenuo de todos

33 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 11, p. 229; trad. p. 422.

los presupuestos), y se lleva a cabo de esta manera la primera reflexión con la que se abre la esfera de la esencia, esto es, de ese movimiento con el que la determinación, mientras es puesta como tal es, también, inmediatamente asumida.

Pero la indiferencia del ser reaparece inmediatamente en la dialéctica de la esencia por cuanto ella es esencialmente un comportamiento negativo para con ella sí misma: «porque ella es repulsión de sí o indiferencia (*Gleichgültigkeit*) frente a sí, referencia *negativa* a sí»[34]. Y de esta forma hemos vuelto a nuestro punto interrogativo: el «repelerse a partir de sí» *o* la «indiferencia ante sí» ¿son quizás lo mismo? ¿Está acaso justificado el *oder*, que vale aquí como la más débil de las conjunciones disyuntivas?

En realidad, es evidente que en absoluto se trata del mismo comportamiento, porque en la indiferencia el ser-se de la identidad no es repelido y por ende contradicho, sino simplemente ignorado de manera deliberada y, por así decirlo, depuesto. En un caso existe oposición hasta la contradicción; en el otro, de ninguna manera hay posición o presuposición, sino meramente deposición, dejación de los ropajes de la identidad.

20

La indiferencia con respecto a su mismo carácter determinado es el carácter determinado reflexivo de la *diversidad*.

34 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 11, p. 242; trad. p. 439.

Los diversos, escribe Hegel, «no se comportan-y-relacionan como identidad y diferencia el uno para con el otro»[35]. En cuanto diversos, no son solo indiferentes el uno hacia el otro, sino indiferentes también «ante su carácter determinado»[36]. Se comprende que una relación o una conexión que no sea de identidad o de diferencia, sino de indiferencia, no tiene cabida ni siquiera en la platónica *koinonía tôn genôn*, al sustraerse sin esfuerzo a la articulación de la negación, que opone entre sí identidad y diferencia (lo que es idéntico no es diferente, lo que es diferente no es idéntico).

La argumentación hegeliana no estaría aquí ante un obstáculo o una resistencia, sino más bien ante un punto sobre el cual la fuerza del pensamiento no hallaría ningún asidero, al igual que ese «pañuelo libremente suspendido en el aire no es agujereado por una bala»[37] del que el filósofo habla

35 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*. GW 11, p. 267; trad. p. 467.

36 «Los momentos de la diferencia son la identidad y la diferencia misma. Diversos lo son en cuanto reflexionados dentro de sí mismos, en cuanto refiriéndose a sí; de este modo, dentro de la determinación de la identidad no son sino referencias a sí mismos; la identidad no está referida a la diferencia, ni la diferencia a la identidad; en cuanto que de este modo cada momento se refiere solo a sí, no están mutuamente determinados. Ahora bien, como de esta manera no son en ellos mismos diferentes, la diferencia les es entonces exterior. Los diversos no se comportan-y-relacionan pues como identidad y diferencia el uno para con otro, sino solo como diversos en general, siendo indiferentes tanto uno frente al otro como frente a su determinidad. / 2. Como dentro de la diversidad da igual la diferencia, la *reflexión* ha llegado a hacerse en general *exterior*; la diferencia es solamente un *ser puesto*, o sea en cuanto diferencia asumida, siendo ella misma, empero, la reflexión entera.» (*WdL*. GW 11, p. 267; trad. p. 467).

37 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 12, p. 141.

en el capítulo sobre el mecanismo; es decir, precisamente ante un punto en el que no se opone una tesis frente a otra, una fuerza frente a otra, y que se revela eficaz contra la razón porque el único medio de ir contra esta es «no tener nada en absoluto que ver con ella»[38]. La argumentación hegeliana, decíamos, no se detiene aquí. Inmediatamente después de haber pensado la diversidad como indiferencia respecto a la determinidad, Hegel convierte esta indiferencia en un *modo determinado del diferir*, y por lo tanto en diferencia determinada.

De aquí brota ese principio de determinidad del significado que he intentado señalar anteriormente como el presupuesto metafísico que, en esta cuestión, sería preciso eliminar. En virtud de su *aplicación* (y el mero hecho de que utilice aquí este término, y que entremos en una cuestión de *aplicación*, implicaría ya que nos instalamos en un escenario completamente distinto al de la lógica dialéctica hegeliana), en virtud de su aplicación, decíamos, en el diferir indiferente, ya no es la diferencia la depuesta en indiferencia, sino que es esta última la que se rigidifica en una diferencia, esto es, en una determinación puesta, hecha valer *en cuanto tal*. El ser «en cuanto tal» es la cláusula que sanciona la aplicación del principio de identidad, y la desaparición de la inerme indiferencia de la pura contemplación lógica.

38 *Ibid.*

21

El punto es, por tanto, que la inversión de la diferencia indiferente en la indiferencia determinada o en la determinidad de la indiferencia necesita de un acto de fuerza, esto es, necesita que aquella diferencia indiferente sea inquirida acerca de su *identidad* de diferencia indiferente: pero, de tal forma, lo que se pide es que se haga valer el régimen de identidad allí donde *sea posible* (y solo posible) su desaplicación.

Pero ¿qué quiere decir esto de desaplicar el régimen de identidad? ¿Y qué logramos recuperar con ello para nosotros, desde el fondo obtuso de eso que es «enteramente estúpido e innoble»[39] acerca de la idea de una diferencia indiferente, simplemente indeterminada?

Intentaré ser lo más explícito posible. Por ello, en vez de mostrar (como creo que también podría hacerse) cómo la identidad lógica, por la que A es determinado por A, contiene una interpretación de A, su identificación, y por tanto un determinado *facere* (y la superioridad de la lógica dialéctica con respecto a la lógica formal está principalmente en haber reconocido este *facere*), vuelvo al lugar primigenio de toda interpretación, allí donde habíamos comenzado, en el primer signo trazado por Qfwfq en el espacio.

Ese signo, habíamos dicho, nunca podría haber sido trazado. El concepto de *primer signo* es íntimamente contradictorio: así como lo es en Hegel el concepto de «inmediato

39 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 12, p. 141.

indeterminado» (que por lo menos está determinado como indeterminado, según el mismo movimiento que hemos visto llevar a cabo también con respecto a la indiferencia).

Pero es difícil también poner, en lugar de un primer signo, un sistema de signos (es la tesis que antes hemos aceptado provisionalmente, para dejar atrás el comienzo, y que ahora vuelve a nuestra consideración), si por ello se entiende solo otro signo o más signos, situados, por así decirlo, en el mismo plano, y diferentes con respecto al primero solo posicionalmente. Dejando a un lado la dificultad no menor de comprender cómo no un signo individual, sino todo un «sistema de diferencias» (Saussure) pueda surgir *de repente* (sobre el tema, recordemos la crítica severa de Derrida a Levy-Strauss), está claro que lo que se pide es la posibilidad de reconocer un signo como signo, esto es, su sentido de *signo*. Si sobre su asteroide el animoso Qfwfq trazara un surco, para después alejarse vertiginosamente en sus vueltas intergalácticas, a su vuelta no tendría ninguna razón (ninguna regla, por decirlo con Wittgenstein) para reconocerlo como signo, a diferencia de otros surcos o de las protuberancias naturales del *asteroide*. Y no serviría tampoco de nada, como es obvio, multiplicar los surcos, o juntarlos: no bastaría esta proliferación de trazos para otorgar el buscado *sentido de signo* al signo.

22

La única respuesta posible al problema de Qfwfq es, por lo tanto, que lo que hace signo a un signo es *que sea tomado como*

signo. Lo cual, dicho brevemente, significa que ningún signo, ni el primero ni mucho menos el último (tan imposible como el primero) puede hacerse valer de por sí y poseer su propia identidad de signo. Lo que significa también que no puede dictar o imponerse a ese tomar que lo toma, precisamente, como signo: no le pertenece, no lo determina y, por lo tanto, no es posible ir desde el signo a su sentido de ser signo en virtud del propio signo. No hay ninguna fuerza, ninguna necesidad que pueda rellenar el hiato entre el signo y su sentido. Y dado que el tomar un signo como signo es algo que no puede no ocurrir en otros signos y, por lo tanto, todavía y propiamente en un *signar*, en un *significar*, un signo nunca será un signo, sino que tan solo *podrá* serlo. Esta potencialidad indeterminada no es su condición anterior, sino su estado actual –y sin embargo, lo único actual es solo su potencialidad de signo–.

Pero entonces, dado un signo o un sistema de signos, no se da la diferencia esencial que lo constituye en cuanto signo. No se trata de la necesaria relación lógico-dialéctica que va de toda determinidad (*Bestimmtheit*) a lo otro de sí, pues el signo nunca toma un perfil –ni en un comienzo ni de manera definitiva– determinado. Justamente al contrario, no está (nunca) determinado. La diferencia que constituye al signo es, por ende, una diferencia indiferente, precisamente esa diferencia indiferente que yace in-com-prendida en el fondo de la determinidad del sentido. Es una diferencia indiferente, no porque constituya una diferencia, sino porque no lo hace de por sí, por su cuenta.

23

Esta problemática salta a la vista cuando se mira, en vez de al signo, al nombre, en cuyo caso se cumple, según Hegel, la problemática del signo.

¿Cuál es, en efecto, la característica suprema del nombre? La arbitrariedad que acompaña, estrecha e indisolublemente, a la pura apelación: *su* otro. Se puede, en efecto, nombrar solo arbitrariamente. Y es, por lo tanto, en el marco de la relación del significado lógico con su significante verbal (relación que es posible únicamente a través de la *muerte del significante en el significado*) como es posible encontrar el modelo para pensar la relación de *unidad con su otro y en su otro* que constituye la tramoya lógica de la idea hegeliana. Y es precisamente en el tránsito del signo al nombre donde se hace verdad la forma del tránsito situada por Hegel al comienzo de la *Ciencia de la lógica:* el haber pasado ya de siempre del signo al nombre es la forma lógica del haber ya de siempre pasado el ser a la nada.

Pero ese tránsito, como hemos visto, nunca está *de veras* (*veramente*) cumplido. De tal manera que si el problema del comienzo resulta ser aporético, ello no se debe a que ya hayamos comenzado siempre y a que la pregunta acerca del comienzo llegue siempre demasiado tarde, sino a que de alguna forma nos hemos enfangado en la potencia del comienzo, siendo constantemente comenzantes, principiantes: es decir, no habiendo dejado de manera definitiva el comienzo detrás de nosotros.

Si nos aferramos a lo que ha resultado de la problemática del signo, diremos entonces que el signo siempre está en

trance de pasar, sin haber pasado nunca a la *perfecta* ortología del nombre, a la razón desplegada de Vico o a la razón pensante de Hegel. Lo que depende del «todo depende» es, por tanto, el signo, su indiferente potencialidad: *sin* replegarse a partir de una lógica del nombre y de la identidad del nombre (¿dónde sino en el nombre puede haber encontrado Aristóteles la determinidad del significado?), la mediación está destinada no ya a mantenerse en un estado de tensión, dramático y conflictivo, sino a disolverse y apagarse.

24

Sin pretender de ninguna manera delinear en pocos renglones un escenario diferente con respecto al que Hegel define en los *Fundamentos de la filosofía del derecho*, permítaseme una última observación. La sección dedicada a la diversidad termina con la igualdad. La igualdad y la desigualdad son para Hegel lo mismo que la identidad y la diferencia, contempladas, sin embargo, desde un punto de vista externo, de modo que: «esos momentos caen por consiguiente uno fuera del otro»[40]. La confrontación entre lo igual y lo desigual se establece desde un punto de vista externo: «como un hacer subjetivo que cayese fuera de ellos»[41]. Pero Hegel no tiene dificultades en mostrar que, con la atribución a un tercero

40 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 11, p. 268; trad. p. 469.
41 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 11, p. 269; trad. p. 470.

de la contradicción, esto es, la copresencia de ambos lados confrontados –esto es, de la igualdad y la desigualdad– la contradicción no queda asumida, sino solo aplazada. Podríamos decir incluso: escondida debajo de la alfombra.

Lo que querría subrayar aquí, sin embargo, no es un tropiezo de la reflexión externa y su superación, sino más bien el hecho de que, para Hegel: «que algo sea o no igual a otro [de los diversos] es cosa que no atañe ni a uno ni a otro; cada uno se refiere solo a sí»[42]. Por tanto, decir que todas las cosas son iguales o que todas son diversas no quiere decir nada, es una manera de tomar las cosas de manera plenamente aconceptual.

Y sin embargo, el concepto de igualdad posee una energía política extraordinaria, y la posee precisamente en virtud de su carácter indeterminado. Se puede ver enseguida que todas las determinaciones de reflexión –la identidad, la diferencia, la oposición, y por fin la contradicción– están dotadas en Hegel de una particular intensidad polémica y, por lo tanto, política: no así la igualdad, y digo precisamente la igualdad en cuanto tal, no la igualdad en cuanto a la libertad o a cualquier otra determinación. Hegel, por otra parte, la aborda solo como «identidad extrínseca», no como el carácter extrínseco de la identidad. La identidad releva siempre (*releva:* asume y se asume, *hebt ... auf*), y no puede no relevar; la igualdad, al no relevar, es asumida como irrelevante. Su determinación como igualdad es, por lo tanto, la vía de su propia asunción.

42 G. W. F. Hegel, *op. cit.*, *WdL*, GW 11, p. 268; trad. p. 468.

La igualdad fracasa al intentar tener, por tanto, no solo un significado negativo, sino incluso un significado *tout court*, o eso es lo que me parece. Y sin embargo, no existe un pensamiento democrático que quiera ir más allá de tener un significado meramente procedimental, que no deba apelar a esta condición, porque solo gracias a ella el conflicto no concierne únicamente a partes determinadas a las que el Estado, la unidad estatal, debe dar forma, sino que se vuelve conflicto entre lo indeterminado y lo determinado. Un conflicto insuperable, si la mediación *presupone* que lo indeterminado se determine, y un conflicto también eminentemente político, dado que no es reconducible a lo jurídico.

Pero entonces, quizás, siga abierta también la posibilidad de reconocer —no desde arriba, *von oben*, y por así decirlo al final, sino más bien desde abajo, *von unten auf*, es decir, en el comienzo— ese excedente político que estaba indudablemente en el interior de la política hegeliana, y que, quizás de otro modo, está todavía dentro del presente político de Europa.

ÍNDICE

Introducción
Lógica y Constitución, siete años después
Félix Duque 7

1812: El sujeto de la Constitución / La constitución del Sujeto
Félix Duque 17

Hegel en Cádiz
José Luis Villacañas 81

La ciencia de la idea pura
Jean-François Kervégan 117

La realidad efectiva en la historia. La lógica de Hegel y la Constitución de Cádiz
Jacinto Rivera de Rosales 149

Del mundo de la utilidad a la experiencia de la libertad: Hegel y la política de nuestro tiempo
Luciana Cadahia 197

Hegel y la estrategia de la retirada
Valerio Rocco Lozano 227

La constitución lógica de la objetividad. La cuarta forma del silogismo hegeliano
Vincenzo Vitiello 251

Una nueva figura del pensamiento y de la realidad
Walter Jaeschke 291

Estado de la lógica y lógica del Estado
Bernard Bourgeois 323

Hegel y el ateísmo del mundo político
Massimo Adinolfi 341

9 788494 970023

En 1812 Hegel publicaba *La ciencia de la lógica* y en Cádiz se promulgaba la Constitución conocida como la Pepa. Más allá de la coincidencia temporal, los textos de Félix Duque, José Luis Villacañas, Jean-François Kervégan, Jacinto Rivera de Rosales, Luciana Cadahia, Valerio Rocco, Vincenzo Vitiello, Walter Jaeschke, Bernard Bourgeois y Massimo Adinolfi que componen este libro pretenden debatir en profundidad, y siempre en torno a la obra de Hegel, sobre las conflictivas y a la vez prometedoras relaciones existentes entre dos órdenes fundamentales de la vida humana: el habla pensante y comunicativa –la lógica– y la convivencia económica y ética –la constitución–.

Como escribe Félix Duque, coordinador del volumen, «si la constitución deja constancia de una transfiguración política por la cual un proyecto de vida en común se convierte en base y fundamento de esa misma posibilidad de convivencia, el establecimiento de una *Ciencia de la lógica* (o lo que es lo mismo: de la Lógica como Ciencia) supone, por vez primera en la historia del pensamiento, el proyecto de erección de un sistema racional abierto a todas las personas, sin distinción de rango y origen, y capaz pues de conferir inteligibilidad a las múltiples maneras de hacer y pensar de los seres humanos».

CÍRCULO DE BELLAS ARTES